Zweiter Teil.

Esmun.

I. Der Name Esmun.

Die volle Form des Gottesnamens אשמן haben phönizische Inschriften überliefert in nicht häufiger direkter Erwähnung des Gottes und in zahlreichen mit dem Gottesnamen zusammengesetzten Personennamen [1]. Daneben kommen vereinzelt in zusammengesetzten punischen Personennamen die Abkürzungen oder auch Verstümmelungen אשם (CIS. 719, 4 אשמחלץ; 668, 5f. אשמעמם), שמן (1106, 2f.; Répertoire n. 126, 1 אמשמן; CIS. 350, 3 עבדשמן) und vielleicht sogar אש (329, 2 עבדאש; 337, 4 פעלאש [2]) vor; dies אש ist aber doch möglicherweise Abkürzung irgendeines andern Gottesnamens [3]. Die Verkürzung שמן findet sich auch einmal als Bestandteil des zusammengesetzten Namens eines phönizischen Fremdlings in Ägypten (100 a עבדשמן).

Für die Aussprache des Namens ist durch alle überlieferten Umschreibungen in der zweiten Silbe u (oder o) bezeugt.

Schwankend dagegen ist die Umschreibung der ersten Silbe. Die herrschend gewordene Aussprache „Esmun" ist, soviel ich sehe, nur einmal bezeugt, und zwar sehr spät, nämlich bei Damascius, der Ἔσμουνος schreibt (bei Photius, Bibliotheca Cod. 242, S. 573 H., Migne, SG. 103, Sp. 1304f.). Schon die Quelle des Damascius hat wohl das E gehabt, da seine Erklärung des Namens mit: ἐπὶ τῇ θέρμῃ τῆς ζωῆς sich auf hebräisches אֵשׁ „Feuer" zu beziehen scheint; diese Ableitung rührt schwerlich von Damascius selbst her.

In einer lateinischen Inschrift aus Calama (Gelma) in Numidia Pro-

---

[1] S. unten 2. Teil, II.

[2] „Abdes" als Name eines Sidoniers (s. oben S. 200, Anmkg. 4) gehört wohl nicht hierher.

[3] Schwerlich ist עבדאש gleichwertig mit עבדאס „Diener der Isis", da dagegen das maskulinische Verbum in פעלאש spricht.

consularis kommt vor der Name eines Sufeten im Genetiv „Asmunis" (CIL. VIII, 5306), offenbar ein Hypokoristikon. Ebenso wird unter den Bischöfen des karthagischen Konzils vom J. 411 ein Bischof Asmunius von Tiguala (in Byzacene) genannt[1].

Neben dieser Schreibung mit a am Anfang findet sich inschriftlich in zusammengesetzten Personennamen eine andere mit i oder υ, nämlich zu Agbia in Africa Proconsularis der Name „Abd-ismunis" im Genetiv (CIL. VIII, 1562) und ebenfalls als Genetiv in Sidon Αβδ-υζμουνου (Waddington 1866 c). Dieselbe Aussprache des ersten Vokals noch in dem Namen Γηρ-υςμονος als Genetiv in einer Inschrift aus Cypern (Revue archéolog., Nouv. Sér. XXVII, S. 90[2]). In dem Genetiv ist ein Nominativ Γηρυςμων vorausgesetzt, sodaß also der Vokal der letzten Silbe von אשמן mit ω, nicht wie sonst ausnahmslos mit ου, u umschrieben wäre.

Nichts Sicheres ist zu entnehmen aus der Umschreibung des Namens אשמנ־שלם in einer Bilinguis aus dem Piräus, da die Wortabteilung im Griechischen undeutlich bleibt, entweder Εςυμςελημου oder Συμςελημου als Genetiv (CIS. 119, 1). Die an erster Stelle gegebene Abteilung würde für die Aussprache „Esmun" geltend zu machen sein; aus der noch weiter abgekürzten Form, die der an zweiter Stelle gegebenen Abteilung zugrunde läge, läßt sich nichts entnehmen für die Aussprache des vollständigen Gottesnamens.

Die Aussprache mit ε, i und υ der ersten Silbe ist doch wohl anzusehen als Trübung einer ursprünglichen mit a, wie wahrscheinlich ebenso die Umschreibungen des phönizischen מלך mit „melk, milk" neben „malk".

In Dioskurides' „De materia medica" (l. IV, 70, RV, ed. Wellmann II, S. 228) wird als der für die medizinische Pflanze „solanum" von den Puniern (Ἄφροι) gebrauchte Name angegeben ἀςτιρςμουνίμ[3]. Darin ist

---

[1] Mansi, Collectio conciliorum, Bd. IV, Sp. 97 A. Mit Mansi ist nach dem Vorgang von Baluzius (Collectio concil., Bd. I, Sp. 197) zu lesen „Asmunius", nicht „Sumnius" mit Harduin (Acta concil., Bd. I, Sp. 1080), da, wie mich Professor Jülicher belehrt, Baluzius den guten Cod. Colbertinus für seine Emendationen benutzt hat, während Harduin die ältern Editionen reproduziert.

[2] Die Kenntnis der Inschrift verdanke ich Herrn Professor Lidzbarski.

[3] Die frühern Ausgaben, so die von Sprengler, boten ἀςτρεςμουνιμ. Diese Lesung ist aber nach Wellmann's Handschriftenvergleichungen nirgends bezeugt. Die Stelle gehört nach seinen Angaben, die ich aus brieflichen Mitteilungen von ihm weiter zu erläutern vermag, zu der Reihe der Synonymenzusammenstellungen, die nicht von Dioskurides sondern von dem Grammatiker Pamphilos (Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr.) herrühren. Die Handschriften des Dioskurides mit den Synonymenlisten haben nach Wellmann übereinstimmend ἀςτριςμουνιμ, dagegen bietet unter den Handschriften der Synonymenlisten in einer ältern Redaktion Cod. Constantinopolitanus ἀτιρςμουνιμ und Cod. Neopolitanus ἀςτιρςμουνιμ.

ἀcτιρ sicher Umschreibung von חציר „Gras", und in cμουνιμ wird der Name des punischen Äsculap, d. i. Esmun, zu erkennen sein[1]. Da eine Form שמוני(ם), שמני(ם) oder auch אשמוני(ם), אשמני(ם) als Name des Gottes selbst nicht vorkommt, wird cμουνιμ, als Verkürzung von אשמונים, eine Adjektivbildung אשמוני zur Voraussetzung haben. Daß Schluß-μ ist vielleicht willkürliche Zutat der Griechen wie in Νεφθαλειμ, vielleicht auch eine punische Nominalendung wie in ארשם neben ארש und מגנם neben „Magon"[2]. Die Bedeutung des Namens scheint also zu sein „herba Asclepiaca", nicht „herba Aesculapii". Möglicherweise ist vor cμουνιμ ein ϵ ausgefallen, wie öfters vor c. Es könnte aber auch ein anderer Vokal ausgefallen sein oder die verkürzte Form שמן für den Gottesnamen zugrunde liegen wie in den angeführten Personennamen. Für die Aussprache, ob „Esmun" oder „Asmun", ist also aus dem Pflanzennamen nichts zu entnehmen.

Keilschriftlich findet sich der Gottesname in der Form *(ilu)Ja-su-mu-nu* unter Gottesnamen von „jenseit des Stromes"[3] und allem Anschein nach als *Samûna, Samûnu* in Personennamen: *Samûna-aplu-iddin*[4], *Samûnu-iatûni,* möglicherweise ferner als *Samnu* in den Personennamen „*Samnu-ḫa* . . ." und *Samnu-ḫuna*[5]. Die einigermaßen auffallende Form *Ja-su-mu-nu*[6] wird daraus zu erklären sein, daß der Spiritus lenis (א) des 'a in der Aussprache „'Asmun" wie ein j gehört wurde[7]. Jedenfalls be-

---

Das ϵ steht also nirgends. Die richtige Lesart ist zweifellos die des N. ἀcτιρcμουνιμ, die das offenbar zugrunde liegende חציר am korrektesten wiedergibt.

[1] Den Pflanzennamen hat zuerst BOCHART, Geographia sacra, Chanaan II, 15 (Cadomi 1646, S. 842) als „legendum ἀcτὶρ ἐcμουνί" aus חציר אשמוני erklärt. Er verstand den Namen in dem Sinne „herba octavi" mit Annahme einer Grundform אשמני für den Gottesnamen אשמן in der Bedeutung „octavus": „Ebraice dixeris חציר השמיני". Aber אשמוני kann schwerlich dem hebräischen השמיני entsprechen.

[2] Das ιμ in ἀcτρεcμουνιμ (ἀcτιρcμνουνιμ) läßt sich nicht mit HOMMEL (Geographie u. Gesch. des alten Orients², S. 161f., Anmkg. 2) rechtfertigen als die Endung eines von dem Gottesnamen gebildeten pluralischen Nomens in der Bedeutung „Abend", also ἀcτρεcμουνιμ = „Gras des Abends, Nachtschatten", da die Bedeutung „Abend" sich nicht erweisen läßt, auch nicht aus אַשְׁמַנִּים Jes. 59, 10.

[3] WINCKLER, Altorientalische Forschungen, Zweite Reihe, Bd. I, Hft. 1, 1898, S. 12f. 192.

[4] JOHNS, An Assyrian doomsday book, Leipzig 1901, S. 63.

[5] JOHNS, Assyrian deeds and documents, Bd. III, S. 268; vgl. ZIMMERN, KAT.³, S. 357.

[6] An einen komponierten Gottesnamen ist nicht zu denken, da ein phönizischer Gottesname *Ja* erst nachzuweisen wäre. Ein Gottesname *Ai*, den HOMMEL (Geographie u. Gesch. des alten Orients², S. 161) vorschlägt, ist doch nicht = *Ja* und seine Existenz mindestens unsicher.

[7] Professor JENSEN hat mir diese Vermutung bestätigt durch die Mitteilung:

stätigt die Umschreibung *Jasumunu* das *a* der ersten Silbe von אשמן. Daß die Form *samûna, samûnu* in den angeführten Personennamen wirklich den Gottesnamen wiedergibt, den die Phönizier אשמן schrieben, ist bestimmt daraus zu entnehmen, daß der eine dieser Namen *Samûnuiatûni* dem phönizischen Personnamen אשמניתן genau entspricht. Die Form *samûna, samûnu* repräsentiert eine kürzere Gestalt des Gottesnamens, womit sich vergleichen läßt die Abkürzung שמן in Personennamen, ferner ἀστιρ-σμουνιμ und etwa Συμ-σεληµου, wenn so zu lesen ist. Ebenso kommen inschriftlich die Namensformen אסכן und in zusammengesetzten Personennamen סכן nebeneinander für den phönizischen „Hermes" vor und ferner die Gottesnamen ארשף und רשף. Danach ist doch wohl die abgekürzte Form שמן in den Personennamen nicht als eine willkürliche oder zufällige Verstümmelung sondern als eine wirklich bestehende Nebenform des Gottesnamens anzusehen.

Möglicherweise spielte bei der stehenden Gleichsetzung des Esmun mit dem griechischen Asklepios die Assonanz der beiden Gottesnamen mit אש, Ας eine Rolle. Wenn die Phönizier diese Äußerlichkeit für die Identifizierung verwertet haben, so würde das ganz der Art alttestamentlicher Wortspiele und Etymologien gleichen. Man denke daran, daß ein alttestamentlicher Erzähler den Namen נֹחַ erklärt aus יְנַחֲמֵנוּ und ein anderer das ה der Namensform אַבְרָהָם neben אַבְרָם von הָמוֹן ableitet. Aus der Assonanz der Gottesnamen für sich allein kann selbstverständlich die Gleichsetzung der beiden Gottheiten nicht erklärt werden. Für die Aussprache „Asmun" ist die Assonanz mit Ἀσκληπιός in keiner Weise entscheidend; denn das „ais" oder „aes" im lateinischen „Aisclapios, Aesclapius" usw. (aus korinthischem Αἰσχλαβιός, woneben häufig „Asclepius"[1]) läßt sich in derselben Weise zugunsten der Aussprache „Esmun" geltend machen. Es kann zweifelhaft erscheinen, ob Esmun zunächst mit dem griechischen Asklepios und erst von da aus mit Aesculapius gleichgesetzt worden ist oder etwa zuerst mit letzterm. Unser ältester Beleg für die Identifizierung, eine sardinische Trilinguis etwa aus der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, setzt אשמן mit „Aescolapius" und auch mit Ἀσκληπιός gleich (CIS. 143, 1). Freilich erscheint in dieser Inschrift die Identifizierung bereits als feststehend. Wir werden weiterhin Beobachtungen machen, die vielleicht dafür sprechen könnten, daß die Gleichsetzung des Esmun mit Asklepios-Äsculap von Karthago ausging[2]. Dies würde aber noch nicht dafür entscheiden, daß man da-

---

„Die Assyro-Babylonier schreiben nie ein א am Anfang eines Wortes. Wollten sie das phönizische א in ihrer Sprache wiedergeben, so mußten sie sich mit einem Surrogat behelfen. Als solches kann das *j* immerhin betrachtet werden."

[1] WISSOWA, Religion und Kultus der Römer 1902, S. 253, Anmkg. 7.

[2] S. unten 2. Teil, IV.

bei zunächst an die lateinische Namensform dachte, und gerade für die Punier ist die Aussprache „Asmun" in den angeführten latinisierten Personennamen bezeugt. Daß aber die Assonanz des אש und Ac oder „Aes" bei der Gleichsetzung entweder von „Asmun" mit 'Ακκληπιός oder von „Esmun" mit „Aesculapius" überhaupt berücksichtigt worden ist, darf etwa um so eher vermutet werden als, wie wir schon angegeben haben, in karthagischen Personennamen die Abkürzung אש für אשמן vorzukommen scheint.

Ganz unabhängig von der Identifizierung zuerst mit Asklepios oder zuerst mit Aesculapius darf nach dem oben beigebrachten angenommen werden, daß man den Gottesnamen ursprünglich aussprach *'asmun*[1]. Dadurch wird die etymologische Zusammenstellung mit hebräischem אַשְׁמַנִּים „die Fetten, Gesunden" oder als Abstraktum „die Lebenskraft" Jes. 59, 10 nahe gelegt. Sie ist wenigstens besser als wohl alle andern vorgeschlagenen Etymologien[2]. Das hebräische אַשְׁמַנִּים ist Elativbildung von dem Stamme שמן[3], der „fett, kräftig sein" bedeutet. Dies Hapaxlegomenon als aus Textverderbnis entstanden zu denken[4], scheint mir eine Veranlassung nicht vorzuliegen. Phönizisches *'asmun* entspricht genau hebräischem אַשְׁמָן* mit der häufigen Verdunkelung des ā wie in דָּגוֹן (Philo Byblius Cίτων) neben דָּגָן, 'Αμμουν(έων) bei Philo Byblius = חַמָּן. Außer Jes. 59, 10 ist noch zu vergleichen שָׁמֵן Richt. 3, 29 und מַשְׁמַנִּים Jes. 10, 16. Ps. 78, 31, wo von starken, kräftigen Menschen die Rede ist[5]. Außerdem kommen die zahlreichen Stellen in Betracht, wo שָׁמֵן (vielleicht einmal auch משמן) gebraucht wird von der Fettigkeit oder Fruchtbarkeit eines Landes oder eines Landesproduktes, des Brotes. Der Gott könnte benannt sein von der Lebensfülle der Natur oder eines einzelnen Naturgegenstandes als der in Lebensfülle Stehende, weil man in jener Lebensentfaltung sein Wesen und Wirken zu erkennen glaubte[6]. Auf die Kraft in dem Sinne von Macht, wie andere westsemitische

---

[1] Ich behalte trotzdem die Aussprache Esmun bei, weil sie nun einmal gebräuchlich geworden ist, und habe nur entsprechend der Art meiner Transskription für andere inschriftlich vorkommende Personennamen geschrieben „Aschmunazar".

[2] So viel ich sehe, hat zuerst ERNST MEIER, Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer, Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. IV, 1866, S. 15 diese Ableitung vertreten, der dabei אַשְׁמֵן* (zu verbessern in אַשְׁמָן*) auffaßte in der Bedeutung „der Starke, Kräftige". Vgl. GEORG HOFFMANN, Neue und alte Götter, ZA. XI, 1896, S. 227: Εϲμουνοϲ = אַשְׁמָן „fetter".

[3] EWALD, Hebr. Sprache § 162 b.

[4] CHEYNE, A dark passage in Isaiah, Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft, Jahrg. XXV, 1905, S. 172.

[5] Diese Vergleichungen bei E. MEIER.

[6] Ins Anthropomorphische übertragend, konnte man dann etwa den Namen verstehn von dem Gesunden und auf den Gott der Gesundheit beziehen als den Gesund-

Gottesnamen, könnte das Wort nach der Grundbedeutung des Stammes „fett sein" kaum verweisen.

Einigermaßen analog jener Bedeutung wäre der Gottheitsname אֲשֵׁרָה, wenn er nämlich „die Glückliche" bedeuten und nicht vielmehr zunächst eine Bezeichnung des heiligen Pfahles sein sollte[1]. Auch der Name עשתרת würde zu vergleichen sein, wenn er ursprünglich westsemitisch ist und wenn er mit עָשַׁר „reich sein" in Verbindung gebracht werden darf[2]. Übrigens fällt unter den phönizischen Gottesnamen unter andern besonders deutlich auch noch רשף heraus aus der gewöhnlichen Art, die Götter lediglich mit Ehrentiteln zu benennen. Wir werden weiterhin sehen, daß eine Hinweisung des Namens אשמן auf die Lebensfülle für die Vorstellung von dem Gott durchaus passend sein würde.

Dem Philo Byblius schwebte offenbar die Erklärung des Namens אשמן mit ὄγδοος vor, da er den phönizischen Asklepios als den achten Bruder der Kabiren bezeichnet (fr. 2, 27, S. 569[3]). Direkt oder indirekt aus Philo schöpfend, gibt Damascius[4] ausdrücklich für den Namen Ἔσμουνος als von andern vorgetragen die Erklärung mit ὄγδοος an. Sie hat unter den neueren vielfach Zustimmung gefunden. Allerdings ist das Wort für die Achtzahl im Phönizischen שמן wie im Hebräischen; aber davon konnte schwerlich statt des hebräischen שְׁמִינִי als Ordinalzahl אשמן gebildet werden. Zu der Erklärung des Gottes als des achten ist Philo oder sein Gewährsmann allem Anschein nach lediglich veranlaßt worden durch eine bestimmte lokale Verehrung einer Achtzahl von Gottheiten, zu der ihm Esmun zu gehören schien[5].

Der Gottesname ist kombiniert worden mit سُمَانَى „Wachtel"[6]. Um das zu begründen, muß zunächst nachgewiesen werden, daß der libysche Iolaos, in dessen Mythos die Wachtel eine Rolle spielt, mit Esmun identisch ist. Auch wenn es anzunehmen ist, was wir allerdings weiterhin mindestens sehr naheliegend finden werden[7], ist aber doch noch nicht der Name des Gottes unbedingt von dem des Vogels abzuleiten[8]. Man konnte auch umgekehrt diesen Vogel zum Tiere des Gottes Iolaos-Esmun machen, deshalb weil sein Name mit dem des Gottes zu-

---

macher, Asklepios; dies wäre aber keinenfalls die ursprüngliche Bedeutung des Gottesnamens, vgl. Studien I, S. 276, Anmkg. 2.

[1] S. meine Dissertation Jahve et Moloch 1874, S. 24, Anmkg.; Artikel „Astarte" PRE.[3], Bd. II, 1897, S. 159, 24 ff.

[2] Jahve et Moloch, S. 24 f., Anmkg.

[3] Es ist zu lesen ὄγδοος, nicht ὁ ἴδιος, nach dem Zusammenhang und dem ὄγδοος bei Damascius.

[4] S. oben S. 203. [5] S. unten 2. Teil, II und V, 1, 2.

[6] DE LAGARDE, Anmerkungen zur griech. Übersetzung der Proverbien, S. 81 f.

[7] S. unten 2. Teil, V, 4, 4.

[8] So für diesen Fall ROBERTSON SMITH, Religion, S. 226.

sammenzuhängen schien, oder man konnte den Vogel als dem Esmun heilig nach dem Gott benennen[1]. Allerdings wäre für die erste Erklärung die Analogie des arabischen Gottesnamens *nasr* „Geier“ anzuführen; aber bei den Westsemiten weiß ich mit Sicherheit keinen Gottesnamen nachzuweisen, der ursprünglich ein Tiername wäre[2]. Von andern Ableitungen des Gottesnamens darf abgesehen werden. Die vom Stamme שׁמה[3] hätte noch am meisten für sich; aber die Endung *un, on* an der Elativform wäre doch ohne sichere Analogie. Vergleichen ließe sich nur etwa אֶתְנַן, wenn es von תנה[4] abzuleiten ist. Indessen auch auf die oben vorgeschlagene Namenserklärung lege ich keinen Wert. Es wird hier ebenso wie bei andern Gottesnamen, die in einer einzigen Sprache isoliert vorkommen, am besten sein, auf eine Etymologie zu verzichten.

Zudem kann es fraglich erscheinen, ob der Gottesname Esmun phönizisch oder überhaupt semitisch ist. Er könnte möglicherweise einen von den Phöniziern bei ihrer Einwanderung vorgefundenen Gott bezeichnen[5]. Bei keinem andern semitischen Volk ist ein entsprechender Gottesname nachzuweisen[6]. Wir werden indessen weiterhin sehen, daß Esmun seiner Vorstellung nach in Zusammenhang steht mit dem „Adonis“ der Phönizier in Byblos und dem Tammuz der Sumerer und der baby-

---

[1] So DE LAGARDE. S. dagegen WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums², S. 10.

[2] Vgl. ZDMG. LVII, 1903, S. 822f.

[3] Vgl. Studien I, S. 276, Anmkg. 2.

[4] Mit EWALD, Hebr. Sprache § 163g.

[5] WINCKLER, Zur phönicisch-karthagischen geschichte, Altorientalische Forschungen, Erste Reihe, Hft. V, 1897, S. 437, Anmkg. 5 hält den Esmun von Sidon neben der „allgemein semitischen und phönicischen“ Göttin Astarte, die von den Phöniziern bei ihrer Einwanderung mitgebracht worden, für „etwas eigentümliches“ und ist geneigt, zu vermuten, „daß hiermit an einen alten, von den einwanderern vorgefundenen kult angeknüpft wurde“.

[6] Der Ἀθμονεύς, den Strabo XVI, 1, 3, C. 737 als den Vater des Gründers der Stadt Arbela nennt (τὰ δὲ Ἄρβηλα ... κτίσμα, ὥς φασι, Ἀρβήλου τοῦ Ἀθμονέως), hat gewiß nichts mit dem Gott Esmun, Asmun zu tun, wie LENORMANT, Quelques observations sur les symboles religieux des stèles puniques, Gazette archéolog., Jahrg. III, 1877, S. 32 annahm. Wären beide Namen zu identifizieren, so würde sich daraus doch noch nicht ergeben, daß Esmun auch ein babylonisch-assyrischer Gott war. — Der Ortsname Aschmunên in Ober-Ägypten hängt mit dem Gottesnamen Esmun schwerlich zusammen; er lautete ursprünglich „Schmun“ (QUATREMÈRE, Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte, Paris 1811, Bd. I, S. 490 ff.) und entspricht dem altägyptischen Schmunu, d. i. Hermopolis, so genannt von der Achtzahl der Götter, der auch ein Gott Schmunu „die acht“ entspricht. Ihn scheint MASPERO, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes, II, S. 258 mit dem Esmun gleichzusetzen. Der Wortanklang ist aber wohl als ebenso zufällig anzusehen wie der Anklang des Gottesnamens אשמן an das semitische Zahlwort שמנה.

lonischen Semiten[1]. Da wir nun den Namen Esmun als einen babylonischen nicht kennen, so liegt die Annahme nahe, daß er ein phönizischer Name für eine den babylonischen Semiten und den Phöniziern in der Grundform gemeinsame Gottesvorstellung ist, der in Babylonien, wahrscheinlich auf Grund der Identifizierung mit einem analogen sumerischen Gott, der sumerische Name Tammuz beigelegt wurde[2]. Unmöglich ist es aber nicht, daß eine von den Phöniziern bei ihrer Einwanderung mitgebrachte oder auch später ausgebildete Gottesvorstellung mit einer in Kanaan vorgefundenen verschmolzen und mit deren Namen bezeichnet wurde. Dafür läßt sich vielleicht geltend machen, daß der byblische „Adonis", der mit Esmun der Idee und auch der Herkunft nach zusammenzuhängen scheint, überhaupt keinen Eigennamen und der ebenfalls verwandte babylonische Tammuz keinen semitischen Eigennamen hat. Den Namen Esmun könnte der den Nordsemiten gemeinsame Gott an einzelnen Orten Kanaans erhalten haben durch die Verschmelzung mit einem eben dort angetroffenen Lokalgott der vorphönizischen Landesbewohner. Jedenfalls scheint, wenn ein Zusammenhang des Esmun mit dem Adonis-Tammuz wirklich anzunehmen ist, der Name Esmun erst auf kanaanäischem Boden in bestimmten Lokalkulten von den Phöniziern gebraucht worden zu sein.

---

[1] Vgl. unten 3. Teil, I u. III. [2] Vgl. unten 3. Teil, II.

II. Die Verbreitung des Esmunkultus.

Die ältesten Zeugnisse für den Namen des Gottes Esmun haben wir keilschriftlich aus dem siebenten vorchristlichen Jahrhundert. Darunter ist am genauesten zu datieren die Erwähnung des Gottes *Ja-su-mu-nu* im Vertrag Asarhaddon's mit König Baal von Tyrus[1]. Daß Jasumunu zu den Göttern speziell von Tyrus gehörte, ist aus dem Texte nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Allerdings wird er unmittelbar hinter *Mi-il-ḳar-ti* genannt, womit, falls diese Lesung wirklich korrekt sein sollte[2], nur Melkart, der Stadtgott von Tyrus, gemeint sein kann. Möglicherweise sollen aber in dem Vertrag nicht ausschließlich tyrische Gottheiten genannt werden. Ebenfalls dem 7. Jahrhundert gehört an der keilschriftliche Name *Samûna-aplu-iddin*[3] in der Umgegend von Harran. Daß der Namensträger ein Phönizier war, läßt sich nicht ersehen. Wahrscheinlich ist ferner dem 7. Jahrhundert zuzuweisen der keilschriftliche Name *Samûnu-iatûni*[4], der dem phönizischen אשמניתן entspricht und kanaanäischer Herkunft sein muß.

In phönizischen Inschriften ist der Gottesname אשמן, abgesehen von Personennamen, die ihn enthalten, bezeugt zu Sidon, auf Cypern, zu Karthago und auf Sardinien.

In Sidon kennen wir mindestens zwei verschiedene Könige, die nach dem Gott den Namen Aschmunazar trugen. Ein „König der Sidonier" Aschmunazar bezeichnet sich in seiner Grabinschrift als Sohn Tabnit's und Enkel Aschmunazar's, Königs der Sidonier (CIS. 3, 1 f. 13 f.), und Tabnit, „König der Sidonier", nennt in seiner Grabinschrift als seinen Vater Aschmunazar, den „König der Sidonier" (Lidzbarski, Epigraphik, S. 417, Z. 1 f.). Mit Aschmunazar, dem Vater Tabnit's, scheint identisch zu sein der „König der Sidonier" Aschmunazar, der Vater der Amaschtart, der Mutter jenes Aschmunazar II (CIS. 3, 15), sodaß also Tabnit seine Schwester zur Gemahlin gehabt hätte. Aschmunazar II hatte nach seiner Grabinschrift in Gemeinschaft mit seiner Mutter dem Esmun einen

[1] S. oben S. 205.
[2] ZIMMERN, KAT.[3], S. 357, Anmkg. 3 äußert Zweifel.
[3] S. oben S. 205.
[4] S. oben S. 205.

Tempel erbaut (3, 17). Ob die Quelle En-Jidlal, wo Esmun nach eben dieser Inschrift (Z. 17) verehrt wurde, sich bei dem Tempel Aschmunazar's befand, läßt die Unsicherheit der Deutung von Z. 17 (בת לאשמן שר קדש ען־ידלל) nicht entscheiden. Die Zeit dieser Inschriften ist noch nicht übereinstimmend festgestellt. Man kann für Aschmunazar II schwanken zwischen dem 6. Jahrhundert v. Chr. und der Zeit unmittelbar nach Alexander[1].

Neuerdings ist bei Sidon in mehreren Exemplaren gefunden worden eine Inschrift des Königs Bodaschtart, der darin seinen Vater nicht nennt und zu seinem Titel „König der Sidonier“ als persönliche Bezeichnung nur noch hinzufügt „Enkel Aschmunazar's, des Königs der Sidonier“. Er berichtet, daß er „seinem Gott, dem Esmun“ (לאלי לאשמן) „diesen Tempel“ (בת) gebaut habe. Vielleicht handelt es sich um den selben Tempelbau wie bei Aschmunazar II, der dann von dem einen König angefangen, von dem andern fortgesetzt worden wäre. Ob wir dabei den Bau Aschmunazar's an die erste und den Bodaschtart's an die zweite Stelle zu rücken hätten, bleibt zunächst zweifelhaft. Auch läßt sich noch nicht mit Bestimmtheit entscheiden, ob Aschmunazar, der Sohn Tabnit's und Enkel Aschmunazar's, und Bodaschtart, der Enkel Aschmunazar's, zu derselben Familie gehören und ob, was dann wahrscheinlich wäre, der gemeinsame Großvatersname dieselbe Person bezeichnet. Bodaschtart könnte möglicherweise einer frühern Periode angehören. Sein Esmuntempel stand nach den aufgefundenen Resten, aus denen die Inschriften stammen, nördlich von dem heutigen Saida in der Richtung nach Beirut. Die Ruinenstelle liegt am linken Ufer des Nahr el-Auwali in einem Baumgarten, der den Namen Bostan-esch-schech trägt.

Zu der eben besprochenen, in mehreren nahezu identischen Exemplaren vorliegenden Bauinschrift Bodaschtart's ist noch hinzugekommen eine Inschrift, die in einem ersten Exemplar im J. 1902, in neun andern zum Teil vollständigern im J. 1904 ebenfalls in den Tempelresten von Bostan-esch-schech gefunden wurde. Sie nennt als ihren Urheber den „König Bodaschtart“, dessen Namen sie die bis jetzt noch nicht vollständig aufgeklärte Angabe ובנ צדקיתנ מלכ מלכ צדנמ oder ובנ צדק יתנמלכ מ' צ' hinzufügt. Weiterhin wird Bodaschtart als „Enkel Aschmunazar's, des Königs der Sidonier“ bezeichnet und berichtet, wie in der andern Inschriftenserie, daß er diesen Tempel seinem Gott Esmun erbaut habe[2].

---

[1] S. über die Datierung LIDZBARSKI, Ephemeris II, S. 158f.; EISELEN, Sidon, A study in Oriental history (Columbia University Oriental studies, Bd. IV, New York 1907), S. 148ff.

[2] Aus den Verhandlungen über die Inschriften aus dem Esmuntempel, die zerstreut in verschiedenen Zeitschriften geführt worden sind (eine vollständige Angabe der Literatur s. Répertoire zu n. 765), nenne ich für die zuerst gefundene Serie von Bau-

Zu Bostan-esch-schech ist außer den phönizischen Inschriften auch der Rest einer Inschrift in ägyptischen Hieroglyphen gefunden worden, der nichts weiter enthält als einen Teil des Ka-Namens des Königs Achoris, des zweiten Königs der neunundzwanzigsten Dynastie (400—387 v. Chr.)[1]. Da sich nicht ersehen läßt, wie diese Inschrift hierher gekommen ist, lassen sich aus ihr Schlüsse für das Alter des Esmuntempels nicht ziehen.

Der Gottesname אשמן, nicht ein Bestandteil des Namens eines Menschen, scheint ferner zu erkennen zu sein in zwei Weihinschriften aus dem sidonischen Esmuntempel, wo vor אשמן eine Lücke ist (Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft 1904, 5, S. 34 n. 3 und S. 39 n. 13[2]).

Außer in diesen sidonischen Inschriften und sonst noch in wenigen komponierten Personennamen[3] ist der Gottesname אשמן bis jetzt im phönizischen Mutterland nicht nachzuweisen.

Auf Cypern ist er bezeugt in dem Doppelnamen einer Gottheit אשמן־מלקרת, der mehrmals in Votivinschriften vorkommt (CIS. 16ᵇ; 23; 24), nirgends vollständig lesbar, aber in dem einmaligen „.. לאדני לאשמן מלק“ (n. 16ᵇ) doch sicher so zu ergänzen.

In Karthago ist der Gottesname direkt und vollständig nur bezeugt durch den komponierten Gottesnamen אשמן־עשתרת (CIS. 245, 3 f.). Die Inschrift, die ihn enthält, rührt her von einem Priester der Gottheit Esmun-Astart; diese hatte also ein Heiligtum zu Karthago. Wahrscheinlich ist ferner ein Esmuntempel zu Karthago erwähnt in einer karthagischen

---

inschriften Bodaschtart's die auf die frühern Veröffentlichungen verweisenden Besprechungen von CLERMONT-GANNEAU, Recueil V, S. 217ff. (vom J. 1902) und LIDZBARSKI, Ephemeris II, 1, S. 49ff. (vom J. 1903) und für das erste Exemplar der zweiten Serie neben der ersten Veröffentlichung von PHILIPPE BERGER, Découverte d'une nouvelle inscription du temple d'Echmoun, à Sidon, Comptes rendus AI. 1903, S. 154ff. noch CLERMONT-GANNEAU, Recueil V, S. 366f.; VI, S. 162ff. Sämtliche bisher im Esmuntempel gemachten Funde sind zusammengestellt von Frhrn. v. LANDAU, Vorläufige Nachrichten über die im Eshmuntempel bei Sidon gefundenen phönizischen Altertümer, Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft, Jahrg. IX, 1904, 5 und Jahrg. X, 1905, 1. Diese Darstellung enthält wichtige über die frühern hinausgehende Mitteilungen des Leiters der Ausgrabungen MACRIDY-BEY. Ich verweise in meinen Angaben über die neueren Funde hierauf. Vgl. dazu CLERMONT-GANNEAU, Recueil VI, S. 337ff. (Les nouvelles dédicaces phéniciennes de Bodachtoret).

[1] v. LANDAU, Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft 1904, 5, S. 64ff., vgl. daselbst Taf. XII. Meine Kenntnis über die Hieroglyphen der Inschrift verdanke ich Herrn Professor WIEDEMANN. Von den weitgehenden Kombinationen, die v. LANDAU a. a. O. an diesen Fund geknüpft hat, kann ich nichts akzeptieren.

[2] Die Inschrift n. 3 schon bei LAGRANGE, Revue Biblique internationale, Bd. XI, 1902, S. 524f.

[3] S. unten S. 215f.

Weihinschrift (252, 4f.), deren ן . . בת א sich kaum anders als zu בת אשמן „Tempel des Esmun" ergänzen läßt[1]. Die Inschrift enthält die Weihung eines Dieners (עבד) des ן . . בת א.

Aus Sardinien besitzen wir die schon erwähnte[2] bei dem Dorfe Pauli Gerrei nördlich von Cagliari gefundene Trilinguis, welche die Weihung eines „salarius" Kleon für den Gott Aescolapius-'Ασκληπιός-אשמן enthält (CIS. 143, 1). Sie wird nach ihren griechischen und lateinischen Schriftzügen um 180—150 v. Chr. angesetzt[3].

Das späte Zeugnis des Damascius[4] bezeichnet Berytos als Sitz des Kultus des Ἔσμουνος oder 'Ασκληπιός. Da wir aber sonst dafür keine sichern Zeugnisse haben, so kann diese Aussage zweifelhaft erscheinen. Sie könnte auf ungenauer Verwendung einer Angabe bei Strabo (l. XVI, 2, 22, C. 756) beruhen, wonach zwischen Berytos und Sidon ein 'Ασκληπιοῦ ἄλσος lag. Diese Angabe scheint sich auf den Esmuntempel Bodaschtart's zu beziehen, dessen Ruinen jetzt ausgegraben worden sind. Indessen mag es doch mit der Verehrung des Esmun zu Berytos seine Richtigkeit haben. Vielleicht ist dafür geltend zu machen die Darstellung auf einer Münze von Berytos mit dem Bilde des Kaisers Heliogabal. Sie zeigt auf dem Revers im Kreise sitzend acht Gestalten, die man schon seit lange, wohl mit Recht, als die Kabiren gedeutet hat[5]. In der Achtzahl könnte „Asklepios", d. i. Esmun, einbegriffen sein, den Philo Byblius als den „achten" zu bezeichnen scheint. Er bringt allerdings nur die Kabiren, nicht den Asklepios, mit Berytos in Verbindung, indem er sagt, Kronos habe Berytos dem Poseidon und den Kabiren (Καβείροις 'Αγρόταις τε καὶ 'Αλιεῦσιν) gegeben (fr. 2, 25, S. 569). Daraus aber, daß er an anderer Stelle (fr. 2, 27, S. 569) den Asklepios als achten (l. ὄγδοος[6]) Bruder der „sieben" Kabiren nennt, ergibt sich, wie es scheint, daß er auch den Asklepios, d. i. Esmun, zu der Stadt Berytos in eine Beziehung setzen wollte. In der Angabe solcher lokaler Beziehungen darf Philo als zuverlässig angesehen werden. Aber die Deutung des Namens Esmun als „der achte" ist schwerlich richtig[7]; Damascius, der sie kennt und wie Philo den Esmunos als „achtes Kind"

---

[1] So mit den Herausgebern des CIS. [2] Oben S. 206.

[3] In den jüdisch-aramäischen Papyri von Elephantine kommt der komponierte Name אשמביתאל vor, wie es scheint, als Gottesname. Mitteilungen darüber von Professor SACHAU, dem ich diese Kenntnis verdanke, sind demnächst zu erwarten. Zu ביתאל vgl. oben S. 30, Anmkg. 1. Ich bezweifle, daß in dem אשם der Gottesname אשמן zu erkennen ist, da diese Abkürzung bisher nur in Karthago nachgewiesen ist. Eher vielleicht könnte man an den Gottesnamen אֲשִׁימָא (s. S. 215) denken. Allerdings kommen gerade in Elephantine Personennamen vor, die den Gottesnamen אשמן enthalten, s. unten S. 218, Anmkg. 4.

[4] S. oben S. 203. [5] Rouvier III, S. 303 n. 585.

[6] S. oben S. 208, Anmkg. 3. [7] S. oben S. 208.

des Sadykos (Sydek) bezeichnet, kann beides direkt oder indirekt aus Philo entlehnt haben. Deshalb wäre es möglich, daß die Aussage Philo's und auch das Münzbild, wenn es wirklich die Kabiren darstellt, nur auf irgendwelchen Zusammenhang der Kabiren mit Berytos verweist und Esmun von Philo lediglich deshalb als achter zu den Kabiren gerechnet worden ist, weil ihm der Name in dem Sinne „der achte" zu der von ihm mit Recht oder Unrecht angenommenen Achtzahl der Kabiren zu passen schien. Daß nämlich die Kabiren, abgesehen von Esmun, sieben an Zahl waren, wie Philo angibt, ist, soviel ich sehe, aus anderm Zeugnis nicht zu entnehmen (ebensowenig ihre Achtzahl). Daß Esmun zu den acht gehört, ist aus dem Münzbild nicht zu ersehen. Soweit es die kleinen Figuren erkennen lassen, tritt keine von ihnen irgendwie vor sieben andern hervor. Wir werden indessen weiterhin[1] noch ein Anzeichen finden, das deutlicher auf Esmunkult zu Berytos zu verweisen scheint, und ferner eine andere Aussage Philo's (fr. 2, 12, S. 567) zu besprechen haben[2], die unabhängig von der Etymologie des Namens „Esmun" den Asklepios zu den Kabiren in eine Beziehung zu setzen scheint.

Den Gott Esmun wollten frühere[3] erkennen in dem Namen אֲשִׁימָא, der im alttestamentlichen Königsbuch (II, 17, 30) genannt wird für eine Gottheit des aramäischen Reiches Hamat. Die Identifizierung beruhte darauf, daß in der Aschmunazar-Inschrift statt des jetzt erkannten אשמן gelesen wurde אשם. Allerdings sind wir in karthagischen Personennamen der Verkürzung אשם für אשמן begegnet, und die Vokalisation von אֲשִׁימָא steht nach dem abweichenden Αcεναθ in LXX L keineswegs fest. Da in der Umgegend von Harran *Samûna* in einem Personnamen auf den Gott Esmun verweist[4], könnte etwa dessen Kultus auch bei den Aramäern in Hamat bestanden haben. Aber da die Form אשם nur in Karthago bezeugt ist, wird die Identifizierung der Gottheit Asima mit Esmun wenigstens einstweilen abzulehnen sein. Von der Gottheit Asima wissen wir weiter nichts als die Angabe des Königsbuches, daß sie verehrt worden sei von Kolonisten aus Hamat auf dem Boden des alten Reiches Samarien[5].

Erweitert wird unsere Kunde von der Verbreitung des Esmunkultus durch die Personennamen, die mit dem Gottesnamen gebildet sind.

In Sidon fanden wir den Namen אשמנ־עזר mehrfach belegt für zwei oder mehr Könige[6]. Außerdem kommen in Inschriften aus Sidon noch

---

[1] S. unten 2. Teil, IV. [2] S. unten 2. Teil, V, 1, 2.

[3] M. A. LEVY, Phönizische Studien I, 1856, S. 27ff.; ALOIS MÜLLER, Sitzungsber. d. Wien. Akad., philos.-hist. Cl. XLV, S. 509. 511f.

[4] S. oben S. 211. [5] S. Artikel „Asima" PRE.[3], Bd. II, 1897, S. 133.

[6] S. oben S. 211.

je einmal die Namen [אש]מנ־יתן (Répertoire n. 297) und עבד־אשמ[ן] (Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft 1904, 5, S. 37 n. 8) vor, einmal Αβδυζμουνου[1] und in einer Inschrift aus dem Piräus als Name eines Sidoniers אשמנ־שלם (CIS. 119, 1). Dann findet sich im phönizischen Mutterland noch in Umm-el-awamid der Name עבד־אשמן (8, 2).

Auf Cypern ist אשמן in Personennamen häufig. Hier begegnet uns der Name אשמנ־אדן, daneben umgestellt [א]דנ־אשמן, ferner die früher zuweilen als Gottesname verstandene Form אשמנ־אדני. Daß dieser Name ein Personname ist, geht aus seiner deutlichen Anwendung als Name eines Cypriers in einer karthagischen Inschrift hervor[2]. Weiter kommen auf Cypern vor die Namen אשמנ־חל[ץ] (CIS. 71), אשמנ־יתן (52, 1[3]), אשמנ־עזר (47, 5; 70), אשמנ־צלח (60, 2; vgl. 63, 3), אשמנ־שלך (50, 1), בד־אשמן (57, 3), עבד־אשמן (47, 1f.; 59, 1f.; 68, 1; 86 A, 14); vgl. noch „. . . אשמנ" (73, 1). Dazu kommt ferner der schon erwähnte[4] cyprische Name Γηρυςμων.

Zahlreich sind Personennamen mit אשמן in Karthago vertreten. Aus ihrer großen Verbreitung ist zu sehen, von welcher Bedeutung der Esmunkult in Karthago gewesen sein muß. Die Belege für diese Namen mehren sich durch immer neue Funde. Ich gebe im folgenden was mir zur Zeit aus Veröffentlichungen bekannt ist. Nur durch die Zahl der Belege kann die Bedeutung des Kultus zur Anschauung gebracht werden. Andere werden wohl schon jetzt mein Material vervollständigen können[5]. Der Name אשמנ־אדני für einen Cyprier in einer karthagischen Inschrift wurde schon erwähnt. Ferner finde ich folgende Namen: אשמנ־חלץ (CIS. 168, 2; 243, 3 [. . .נ־חלץ]; 381ª, 2; 407, 3; 920, 5f.; 1059, 3; 1207, 3; 1249, 3; 1404, 4; 1458, 3f. zweimal; 1555, 1f.; 1811, 3f.; 1881, 2), auch in der Form אשמ־חלץ (719, 4); אשמנ־חלק (753, 5f.); אשמנ־חמא oder vielleicht zu lesen אשמנ־חמם (1591, 2); אשמנ־יתן (269, 4; 388, 4; 992, 3; 1016, 1; 1076, 2; 1078, 3; 1241, 5f.; 1306, 3; 1341, 3f.; 1468, 3; 1501, 4; Carth. 219, 5f.; Comptes rendus AI. 1901, S. 168); אשמנ־עמם (CIS. 564, 5; 630, 5; 914, 2ff. zweimal; 956, 3f.; 1091, 4f.; 1461, 3; 1732; 1789, 3; Carth. 143, 3f.; Répertoire n. 99, 4f.; Comptes rendus AI. 1903, S. 197f.; Lidzbarski, Ephemeris II, S. 181[?]), auch in der Form אשמ־עמם (CIS. 668, 5f.); אשמנ־פלס (Lidzbarski, Ephemeris I, S. 24f., Z. 7); אשמנ־שלך (CIS. 197, 4; 1289, 3); [א]שמנ־שמר (449, 4); אמ־אשמן (881, 3f.), auch in der Form אמ־שמן (1106, 2f.; Répertoire n. 126, 1); בד־אשמן (CIS.

---

[1] S. oben S. 204. [2] Die Belege s. oben S. 67.

[3] Vielleicht noch einmal, s. CLERMONT-GANNEAU, Recueil III, S. 75.

[4] Oben S. 204.

[5] Woher H. P. SMITH, Old Testament and Semitic studies in memory of W. R. Harper, Bd. I, S. 44 den phönizischen Personnamen „Eshmunyadaʿ" hat, weiß ich nicht.

956, 3; 961; 1391, 3; Répertoire n. 667, 5); גר־אשמן (Comptes rendus AI. 1905, S. 172; Ard el-Kheraïb n. 85[1]); עבד־אשמן (CIS. 183, 2; 187, 3 ff. zweimal; 188, 3; 294, 3; 906, 5 f.; 945, 2; 956, 2; 968, 5; 972, 2 ff. zweimal; 984, 2 f.; 992, 2; 1043, 3; 1045, 3 f.; 1079, 4; 1085, 2; 1147, 4 f.; 1152, 3; 1161, 3 f.; 1183, 3; 1249, 4; 1265, 3 f.; 1271, 3 f.; 1284, 4; 1296, 2; 1298, 5; 1311, 4; 1323, 2; 1337, 3 f.; 1344, 3; 1361, 2; 1373, 3; 1380; 1401, 2; 1419, 4; 1426, 4; 1435, 3 f.; 1437, 4; 1454, 4 f.; 1461, 2; 1469, 2; 1483, 3; 1490, 2; 1493, 3; 1496, 4; 1503 zweimal; 1525, 2 f.; 1539, 3 f.; 1565, 3 f.; 1897, 4; Comptes rendus AI. 1899, S. 562; Répertoire n. 99, 4; 360, 2 ff., gefunden in Avignon, dreimal; Lidzbarski, Ephemeris II, S. 57 [Z. 4]. 178. 179; vgl. S. 184, Z. 7 f.); עבד־אשנם statt עבד־אשמן (Lidzbarski a. a. O., S. 177, Z. 26), in abgekürzter Form עבד־שמן (CIS. 350, 3 zweimal, das eine Mal עבד[ש]מן), daneben עבד־אש vielleicht eine andere Abkürzung desselben Namens (329, 2); dazu dann noch, ebenso abgekürzt, פעל־אש (337, 4); ferner unvollständiges „. . . אשמנ“ oder „אשמן . . .“ in einer Reihe von Inschriften (170, 1; 272, 4; 1078, 3 und öfters). Auf einer zu Karthago gefundenen Bronzezimbel ist vielleicht zu lesen: ש..ח...אש[מ?]ן (Comptes rendus AI. 1901, S. 598[2]), was doch wohl einen Personnamen repräsentieren würde.

Auch außerhalb der Stadt Karthago in den zugehörigen und benachbarten Landschaften sind Personennamen mit אשמן vertreten. Wir nannten schon für Agbia den Namen „Abdismunis“ (Genetiv)[3]. Ferner kommt עבד־אשמן vor in einer neupunischen Inschrift aus Gelma, dem alten Calama (Bulletin archéolog. du Comité des travaux historiques et scientifiques 1893, S. 71 n. 1, 2 f.), wo wir schon dem Namen „Asmunis“ (Genetiv) begegnet sind[4]. Der in der karthagischen Inschrift CIS. 294, 3 genannte עבד־אשמן scheint einer Stadt des Namens שערם anzugehören, womit vielleicht Cirta bezeichnet ist; der Name עבד־אשמן ist außerdem für die alte Hauptstadt Numidiens zu belegen durch Inschriften aus Cirta selbst (CIS. I, 1, S. 296; Répertoire n. 335, 2 f.; Neopun. 99, 4 f.[5]). In Mauretanien ist zu Scherschel, dem alten Jol und römischen Cäsarea, ein karthagisches Gewichtstück gefunden worden mit dem Namen אשמנ־יתן (Schröder, Phön. Sprache, S. 258) und eine neupunische Inschrift, die den Namen עבד־אשמן enthält (Neopun. 130, 2[6]).

---

[1] MERLIN u. DRAPPIER, La nécropole punique d'Ard el-Kheraïb à Carthage, Notes et documents publiés par la direction des antiquités et arts (Gouvernement Tunisienne), III, Paris 1909, S. 73. Aus גראשמן ist vielleicht abgekürzt גמן, LIDZBARSKI, Ephemeris II, S. 180.

[2] Die Lesung nach LIDZBARSKI, Ephemeris I, S. 299.

[3] S. oben S. 204.   [4] S. oben S. 204.

[5] Annuaire de la Société archéolog. de Constantine 1860—61, Taf. 6, XIV.

[6] ZDMG. XXX, S. 285.

Bei so zahlreichen punischen Personennamen mit אשמן ist auffallend, daß sich aus dem christlichen Afrika einzig der einmal vorkommende Name „Asmunius"[1] nachweisen läßt[2]. Die Vereinzeltheit wird daraus zu erklären sein, daß die afrikanische Kirche „die spezifisch christlichen Namen leidenschaftlich protegiert hat"[3].

Sporadisch kommen Personennamen mit אשמן noch in andern phönizischen Kolonien vor, nämlich auf Sardinien: אשמנ־עמס (CIS. 139, 2), בד־אשמן (154, 1), עבד־אשמן (143, 2; 156, 3f.), auf der Insel Gaulus: עבד־אשמן (132, 5f. zweimal), in Massilia: בד־אשמן (165, 2. 19), im Piräus außer dem schon erwähnten Namen eines Sidoniers אשמנ־שלם noch אשמנ־צלח (119, 2) und עבד־אשמן (118; 121). Wohl als Namen von Phöniziern, die vereinzelt oder vorübergehend sich in Ägypten aufhielten, kommen auf einer ägyptischen Schale aus Präneste vor אשמנ־יעד (164) und in Ägypten zu Abydos א[ש]מנ־אד[ן] (100[b]), עבד־אשמן (103[c]; 109), auch in der Form עבד־שמן (100[a]), ferner „... אשמנ" (110), zu Ipsambul אשמנ־יתן (113, 1) und יגר־אשמ[ן] (111, 1). Krug-Aufschriften aus Elephantine in aramäischer oder spätphönizischer Schrift weisen mehrmals Personennamen auf, die den Gottesnamen אשמן enthalten[4].

---

[1] S. oben S. 204.

[2] Ich habe diesen Beleg von MOVERS überkommen, der auch seinerseits mehr nicht kannte.

[3] Worauf mich Professor JÜLICHER hinweist.

[4] Eine Veröffentlichung dieser im Besitz der Berliner Königlichen Museen befindlichen Krug-Inschriften durch Professor SACHAU ist demnächst zu erwarten. Soweit ich sie habe einsehen können, bieten die Namen mit אשמן nur Zusammensetzungen, die schon bekannt waren.

III. Die Bezeichnung des Gottes Esmun als Asklepios-Aesculapius.

Unsere Kenntnis von der Verbreitung des Esmundienstes wird erheblich erweitert, wenn wir seine Identifizierung mit Asklepios-Äsculap ins Auge fassen. Die zerstreuten Angaben über diese Gleichsetzung zusammenzustellen, wird auch deshalb nicht ohne Wert sein, weil sich daraus die allgemeine oder doch weitverbreitete Anerkennung der Identifizierung ergibt und diese für die Auffassung des Gottes Esmun nicht bedeutungslos sein kann.

Allerdings kenne ich für die Bezeichnung als Asklepios oder Äsculap nur zwei direkte Zeugnisse; recht groß aber ist die Zahl der indirekten.

Inschriftlich kommt die ausdrückliche Gleichsetzung ein einziges Mal vor in der schon erwähnten[1] sardinischen Trilinguis, deren Widmung lautet: „. . . Aescolapio Merre, Ασκληπιωι Μηρρη, לאדן לאשמן מארח“. Aus später Zeit, dem 6. Jahrhundert n. Chr., haben wir ein zweites Zeugnis, das des Damascius[2], der als einheimisch-phönizischen Gott von Berytos anführt: ὁ Ἔσμουνος, ὃν Ἀσκληπιὸν ἑρμηνεύουσιν.

Zwischen diesen beiden steht ein drittes, der Ergänzung bedürftiges Zeugnis bei dem 64 n. Chr. geborenen[3] Philo Byblius. Er nennt in der schon oben[4] besprochenen Stelle den Ἀσκληπιός neben den sieben Kabiren als ὁ ἴδιος — oder nach besserer Lesart ὄγδοος — αὐτῶν ἀδελφός und als Sohn des Συδέκ. Damit meint er zweifellos den selben Gott, welchen Damascius Ἔσμουνος oder Ἀσκληπιός nennt und als achten Sohn des Σάδυκος neben den Kabiren bezeichnet. Weder bei Philo noch bei Damascius wird dieser phönizische Asklepios in den Aussagen von ihm als krankheitheilender Gott charakterisiert. Die Bezeichnung als Ἀσκληπιός ist eben deshalb bei ihnen beiden als überkommen anzusehen.

Speziell der Esmun von Sidon wurde Asklepios genannt. Das deutlichste Zeugnis dafür ist eine im Esmuntempel zu Sidon gefundene Weih-

---

[1] Oben S. 206. 214. [2] S. oben S. 203.

[3] S. Artikel „Sanchuniathon“ PRE.[3], Bd. XVII, S. 454. [4] S. 214.

inschrift: . . ηνωνος [Α]σκληπιωι (Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft 1904, 5, S. 38 f. n. 12)[1]. Nach dem Itinerarium des Antoninus Placentinus aus dem 6. Jahrhundert (ed. Gildemeister S. 2) trug einer der Flüsse bei Sidon den Namen Asclepius[2]. Dazu kommt die schon erwähnte Angabe Strabo's von dem Asklepioshaine zwischen Berytos und Sidon[3]. „Asclepius" und 'Ασκληπιός beziehen sich auch in diesen beiden Angaben sicher auf den nach den Inschriften in Sidon verehrten Esmun.

Eine Münze von Sidon („Col. Aur. Pia Metro. Sid." auf dem Revers) mit einem Kaiserbild, das auf einem Exemplar den Alexander Severus, auf andern den Caracalla darzustellen scheint, zeigt auf dem Revers die Figur des griechischen Asklepios, darüber den Wagen der Astarte[4]. Obgleich in der Kaiserzeit Asklepiosbilder auf den Münzen weit durch das römische Reich verbreitet sind, wird doch, zusammengehalten mit der inschriftlichen Bezeugung des Esmun von Sidon, der Asklepios dieser Münze als eine Gräzisierung des phönizischen Gottes anzusehen sein[5].

Auf der Insel Ruad, dem alten Arados, zwischen Tripolis und Laodicea ist ein Cippus gefunden worden mit der Inschrift: Ζευζῶν θεῷ 'Ασκληπιῷ ἀνέθηκε (Renan, Mission, S. 37, Taf. XXII, 6). Das Bild, dessen Sockel der Cippus gebildet hat, ist nicht erhalten. „Asklepios" an dieser Stelle verweist möglicherweise auf alten Esmundienst. Vielleicht ist dies auch anzunehmen für eine Inschrift aus Duma im Libanon bei Byblos vom Jahre ΘΚΧ, jedenfalls der Seleucidenära, d. i. 317 n. Chr.: 'Ενθάδε

---

[1] Die griechische Inschrift steht neben einer phönizischen etwa aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert. Die Gleichzeitigkeit der griechischen Inschrift ist nicht mit Bestimmtheit zu ersehen; sie kann später hinzugefügt sein, s. LIDZBARSKI, Ephemeris II, S. 161.

[2] Vgl. Studien II, S. 161. [3] S. oben S. 214.

[4] ROUVIER V, S. 269 f. n. 1538; schon bei IMHOOF-BLUMER, Monnaies Grecques, Verhandlingen der K. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Deel XIV, Amsterdam 1883, S. 446 n. 37. IMHOOF-BLUMER und ROUVIER sehen das Kaiserbild an als das Heliogabal's, und ROUVIER gibt für den Avers die Legende „Imp. Cae. M. Aur. Antoninus . . ." an. Auf dem Kopenhagener Exemplar (s. unsere Tafel V, n. 1) sind deutlich die Buchstaben „. . . der" zu erkennen, zweifellos, worauf mich zuerst Dr. C. JÖRGENSEN in Kopenhagen aufmerksam gemacht hat, die Reste des Namens Alexander Severus. Es käme also, wenn beide Lesungen zutreffend sind, derselbe Revers unter zwei Kaisern vor.

[5] Ein sicherer Beleg für die Identifizierung des Esmun mit Asklepios wäre eine von CLERMONT-GANNEAU (Plaque d'or représentant Esculape, Hygie et Télesphore, Recueil V, S. 54 f.) bekannt gemachte Goldplakette mit einer Darstellung des Asklepios nach griechischer Art, wenn die Plakette wirklich auf der Stätte des Esmuntempels zu Sidon gefunden und echt sein sollte. Die Echtheit der Plakette erscheint in hohem Grade zweifelhaft; auch CLERMONT-GANNEAU hat später (a. a. O., S. 396) nach Besichtigung des Originals Bedenken geäußert.

[κεῖται] Κάστωρ, ἱερεὺς θεῶν Ἀσκληπιοῦ [καὶ Ὑγιείας] . . . . (Renan a. a. O., S. 255). Die späte Zeit macht hier indessen den Zusammenhang mit Esmun zweifelhaft. Zwei Münzen von Marathos, die aus den Jahren 33 und 35 der Ära von Arados, d. i. 226 und 224 v. Chr., datiert sind, zeigen den Asklepios mit dem schlangenumwundenen Stabe[1]. Eine Münze von Ptolemais-Akka mit dem Bilde des Kaisers Philippus Sohn zeigt auf dem Revers einen stehenden Asklepios[2]. Auch hier ist es zweifelhaft, ob Asklepios den Esmun repräsentiert, da die griechisch-römischen Götterbilder der phönizischen Münzen nicht alle in Zusammenhang mit phönizischem Kultus stehn. In Marathos und Ptolemais wird Asklepios nur auf diesen Münzen, sonst niemals, erwähnt. Immerhin ist zu beachten, daß auf den Münzen von Marathos schon im dritten vorchristlichen Jahrhundert Asklepios auf phönizischem Boden vorkommt. Dürften wir ihn hier als Gräzisierung des einheimischen Esmun ansehen, so wären diese Münzen die ältesten Zeugnisse für die Identifizierung der beiden Götter[3].

Zweifelhaft ist, ob der Ἀσκληπιὸς Λεοντοῦχος Ἀσκαλωνίτης, den nach der Vita Procli des Marinus (c. 19, unter den Anhängen zu Diogenes Laert. ed. Cobet S. 159) Proclus besungen hat, eine Form des Esmun darstellt. Die Bezeichnung nach Askalon spricht zunächst nicht dafür. An der Richtigkeit der Benennungsweise ist kaum zu zweifeln nach dem unmittelbar daneben stehenden durchaus korrekten Μάρναν Γαζαῖον. Wir werden weiterhin sehen, daß die Benennung Λεοντοῦχος, die auf einen Löwenkämpfer verweist, allerdings auf Esmun zu passen scheint[4].

Ein „Sidonier", mit dem Pausanias (l. VII, 23, 7f.) sich im Asklepiosheiligtum zu Aigion in Achaia über die Bedeutung des Asklepios unterhielt, redete von einem Asklepios der Phönizier, den er von dem griechischen unterschied. An welchen phönizischen Gott er dabei dachte, ergibt sich aus seinen Äußerungen nicht. Da sonst nur Esmun als Asklepios bezeichnet wird, meinte er gewiß diesen.

---

[1] ROUVIER IV, S. 134 n. 783. 784. [2] ROUVIER IV, S. 227 n. 1054.

[3] JALABERT, Inscriptions grecques et latines de Syrie, Mélanges de la Faculté Orientale Beyrouth, Bd. I, 1906, S. 157ff. hat eine lateinische Inschrift aus ʿAmmân „[Salu]ti et Aescul[api]o sanctissimis [d]eis etc." bekannt gemacht und bildliche Darstellungen des Äsculap aus römischer Zeit, die Äsculapkult auf syrischem Boden bezeugen. Da jene Inschrift und diese Darstellungen nicht spezifisch phönizischem Bereich angehören, kann nicht direkt angenommen werden, daß sie sich auf Esmunkult beziehen. Die Eigentümlichkeit dieser Bilder des Äsculap (in kriegerischer Rüstung) wird es uns aber weiterhin wahrscheinlich machen, daß auf diese Auffassung allerdings eine bestimmte Form des Esmun von Einfluß gewesen ist (s. unten 2. Teil, V, 4, 3), und auch für ʿAmmân-Philadelphia wird sich uns Esmunkult als nicht unwahrscheinlich ergeben (s. unten 2. Teil, V, 4, 4).

[4] S. unten 2. Teil, V, 4, 3.

Sehr umfangreich ist dies Material für die Gleichsetzung des Esmun mit Asklepios auf einheimisch-phönizischem Boden gerade nicht. Unsere Belegstellen sind nur zum Teil wirklich beweiskräftig, und auch die wenigen, von denen es behauptet werden darf, bekunden nicht durchweg die Identifizierung als eine volkstümliche Auffassungsweise. Es wird auf die Beurteilung dieser Aussagen später zurückzukommen sein[1].

Dagegen haben wir zahlreiche Belege für einen in Karthago verehrten Asklepios-Äsculap, der zweifellos mit Esmun zu identifizieren ist. Der salarius Kleon auf Sardinien, auf dessen Weihinschrift für den Aescolapius-Αςκληπιός-אשמן wir schon mehrfach hingewiesen haben[2], hat die Gleichsetzung dieser Götter gewiß nicht aufgebracht; sie wird überhaupt nicht auf Sardinien entstanden sondern dort entlehnt sein aus Karthago, zu dessen Besitzungen Sardinien gehörte. Als die Inschrift verfaßt wurde, war, wie der Gebrauch des Lateinischen vermuten läßt, die Insel wohl schon in den Besitz der Römer übergegangen; aber in der Inschrift zeugt noch von karthagischem Einfluß die Bezeichnung des Jahres nach Sufeten, obgleich sie sich schwerlich auf karthagische Sufeten bezieht. Die Gleichsetzung des Esmun mit Aescolapius-᾿Αςκληπιός wird in dieser Inschrift wie etwas feststehendes behandelt. Gewiß war sie schon längst in Karthago gebräuchlich. Zwei lateinische Inschriften aus Sardinien (CIS. zu n. 143), die sich hervorheben lassen, da sie in der selben Gegend gefunden worden sind wie die Trilinguis, in Cagliari, enthalten eine Weihung für Aesculapius (CIL. X, 7552; 7553 [„.. sculap ..“]). Auch hier mag unter dem römischen Gottesnamen Esmun zu verstehn sein. Allerdings in einer dritten Inschrift, ebenfalls aus Cagliari: „... vicus Martis et Aesculap[i]“ (CIL. X, 7604) scheint „Mars“ nicht gerade auf karthagischen Kult zu verweisen.

Für Karthago selbst bezeichnen griechische und lateinische Schriftsteller einen der Hauptgötter als Asklepios oder Aesculapius. Sie nennen so den Gott eines Tempels im alten Karthago. „Asklepios-Aesculapius“ ist hier also die Bezeichnung eines punischen Gottes. Ebenso wird für die römische Stadt ein Tempel des Äsculap genannt. Da in Karthago inschriftlich einmal der komponierte Gottesname אשמן־עשתרת, sehr oft in punischen Personennamen אשמן vorkommt und wir in den Landschaften um Karthago auch in latinisierten Personennamen dem Gottesnamen Esmun begegnet sind, so kann es unter Vergleichung der sardinischen Trilinguis keinem Zweifel unterliegen, daß mit dem Asklepios-Äsculap des alten Karthago Esmun gemeint ist und daß im römischen Karthago Äsculap an dessen Stelle getreten war[3].

---

[1] S. unten 2. Teil, IV. [2] Oben S. 206. 214. 219.

[3] Schon MÜNTER, Rel. d. Karth., S. 93ff. hat, obgleich er noch nichts von dem Vorkommen des Namens אשמן in Karthago wußte, in dem karthagischen Äsculap den

Die Annahme, daß der Asklepios-Äsculap des römischen Karthago mit dem punischen Gott in Zusammenhang steht, wird bestätigt durch die inschriftliche Zusammenstellung des Äsculap mit der Cälestis, der Hauptgöttin von Karthago, die den Römern als fremde Göttin galt und aus Karthago nach Rom importiert wurde. Zwei lateinische Inschriften nennen den Äsculap unmittelbar hinter der Cälestis, mit ihr zu einem Paare verbunden. Die eine, der Regierungszeit des Commodus angehörend, ist in Africa Proconsularis von einem „sacerdos publicus deae Caelestis et Aesculapi“ gestiftet (CIL. VIII, Suppl. 16417[1]). Die andere hat einen Legaten der dreizehnten Legion in Dacien zum Stifter (CIL. III, 993); in ihr wird Äsculap zwischen der Cälestis und dem „genius Carthaginis“ genannt: „Caelesti augustae et Aesculapio augusto et genio Carthaginis et genio Daciarum“. Der Legat stammte sicher aus Karthago trotz seines römischen Namens Olus Terentius Pudens Uttedianus. Darin ist aber Olus eine außergewöhnliche Nebenform für Aulus, die, worauf ich von einem Latinisten aufmerksam gemacht werde, vulgär klingt und deshalb in der Inschrift eines vornehmen Mannes auffällt. Vielleicht beruht sie auf einer phönizischen, der hebräischen entsprechenden, Umwandlung von *au* in *o*.

Tertullian nennt wie jene Inschriften den Äsculap gleich nach der Cälestis: „Ista ipsa Virgo Caelestis pluviarum pollicitatrix, ipse iste Aesculapius medicinarum demonstrator, aliam diem morituris Socordio et Tenatio et Asclepiodoto sumministraturi“ (Apologet. 23, ed. Oehler I, S. 212f.). Er meint unzweifelhaft zunächst den karthagischen Äsculap, was bei ihm von vornherein zu erwarten wäre und durch die Zusammenstellung mit der Cälestis unverkennbar gemacht wird.

Der Tempel des Asklepios im alten Karthago lag nach Strabo (l. XVII, 3, 14, C. 832[2]) und Appian (Punic. 130, ed. Mendelssohn S. 317f.[3]) auf der als Βύρcα bezeichneten Akropolis, war also einer der vornehmsten Tempel. Er wird von Appian sogar als der angesehenste und reichste bezeichnet, auf steiler Höhe gelegen, zu der sechzig Stufen emporführten. Im Äsculaptempel versammelte sich nach Livius (l. XLI, 22, 2; XLII, 24, 3), wenigstens in dringenden Fällen, der Senat. Bei der

---

Esmun erkannt und das Hervortreten seines Kultus in Karthago und den umliegenden Landschaften richtig gewürdigt. Über den Äsculap des römischen Karthago vgl. AUDOLLENT, Carthage Romaine, Paris 1901, S. 400ff.

[1] Zu Henschir el-Ust am Berge Bukhâl bei der Ebene el-Ghorfa, nicht fern von den Ruinen von Thacia.

[2] ... ἡ ἀκρόπολις ἣν ἐκάλουν Βύρcαν ... κατὰ δὲ τὴν κορυφὴν ἔχουcα Ἀcκληπιεῖον, ὅπερ κατὰ τὴν ἅλωcιν ἡ γυνὴ τοῦ Ἀcδρούβα cυνέπρηcεν αὐτῇ.

[3] ... cτέμματα Ἀcκληπίεια· τόδε γὰρ ἦν τὸ ἱερὸν ἐν ἀκροπόλει μάλιcτα τῶν ἄλλων ἐπιφανὲc καὶ πλούcιον.

Zerstörung Karthagos stürzte die Gattin Hasdrubal's, nachdem sie ihre Kinder getötet, deren Leichen und sich selbst in die Flammen des Tempels (Appian 131, S. 319; vgl. Strabo a. a. O.). Nach der Angabe des Apulejus (Florida 18, ed. Helm S. 38): „ab Aesculapio deo . . ., qui arcem nostrae Karthaginis indubitabili numine propitius [tegit]" lag auch der Äsculaptempel des römischen Karthago auf der Burg. Er scheint an der alten Stelle wieder aufgebaut worden zu sein. Daß Apulejus unter dem Äsculap Karthagos speziell den punischen Gott versteht, ergibt sich aus den Worten, die der Erwähnung des Äsculap vorangehn. Apulejus sagt nämlich, indem er die Karthager anredet: „. . . vestros etiam deos religiosius veneror . . . Nunc quoque igitur principium mihi . . . ab Aesculapio deo capiam, qui etc."

Die Stelle dieses Tempels ist von vornherein zu suchen auf dem Hügel von Saint-Louis, der offenbar die alte Akropolis repräsentiert. Auf ihm ist aus einer Reihe von Funden die Lage des Äsculaptempels festgestellt worden[1]. Hier ist ein Fragment eines Mischkruges aus weißem Marmor gefunden worden mit der Inschrift „[Aesc]ulapio" („Mélanges d'archéologie et d'histoire" der École Française de Rome X, S. 317), an derselben Stelle außerdem ein anderes Fragment mit den Buchstaben „Asclep . . ." (Revue Tunisienne VIII, S. 281). Ferner Stücke von Marmorplatten, worauf zweimal in Inschriftresten API (CIL. VIII, 13387); möglicherweise läßt sich daraus der Name Aesculapius rekonstruieren[2]. Auch die Auffindung einer Statuette der Hygieia oder Salus an eben dieser Stelle bestätigt die Annahme, daß hier der Äsculaptempel stand, und die Darstellung von Schlangen auf ebenda gefundenen Fragmenten von Basreliefs könnte auf die Schlange des Asklepios verweisen[3]. Am Fuße des Hügels von Saint-Louis ist noch ein Fragment einer weißen Marmorplatte gefunden worden mit den Buchstaben ESC (Revue Tunisienne VIII, S. 283), die zu „aESCulapi . . ." ergänzt werden können[4]. Wichtiger sind in einer auf der Westseite des Hügels gefundenen Inschrift die Worte „. . . suscept[am] [Aes]culapi aedific . . ." (a. a. O., S. 285). Sonst weiß ich Äsculapkult im römischen Karthago nur noch etwa bezeugt durch eine Inschrift aus Thignica in der Provincia Proconsularis (CIL. VIII,

---

[1] Alle diese Funde sind den unermüdlichen Nachforschungen DELATTRE's zu verdanken. Vgl. für die ältern Funde: AUDOLLENT, Carthage Romaine, S. 280ff.; die wichtigen Mitteilungen DELATTRE's in der Revue Tunisienne, Jahrg. VIII, 1901, fehlten ihm noch.

[2] Nach DELATTRE's Vermutung, Mélanges d'archéologie a. a. O. (1890), S. 317f.; vgl. Inscriptions de Carthage 1875—1884, Bulletin épigraphique, Bd. V, 1885, S. 88. 304.

[3] DELATTRE, La colline de Saint-Louis à Carthage, Revue Tunisienne, Jahrg. VIII, S. 281.

[4] Nach DELATTRE's Vorschlag (gefunden 1899).

15205), worin von zwei Priestern des Äsculap, anscheinend zu Karthago, die Rede ist. In Karthago, wie es scheint zu Burdsch-el-dschedid, ist eine Äsculapstatue (oder Statuette?) gefunden worden, die, soviel ich aus den mir vorliegenden Angaben ersehen kann, dem griechischen Asklepiostypus entspricht, also doch wohl aus dem römischen Karthago stammt[1].

Die hervortretende Stellung des Tempels des Asklepios-Esmun auf der Akropolis von Karthago ist auffallend. In unserer ältesten zusammenfassenden Nachricht über die Götter Karthagos, in ihrer Aufzählung nach Triaden bei Polybius, wo er von dem Vertrag Hannibal's mit Philipp von Mazedonien redet (l. VII, 9, 2f.), wird Asklepios überhaupt nicht genannt. Ist hier unter einem andern Namen von Esmun die Rede, so kann es wohl nur der Name Ἰόλαος sein[2]. Er wird in der zweiten Triade aller aufgeführten Götter an dritter Stelle genannt nach dem δαίμων Καρχηδονίων und Ἡρακλῆς. Und später steht bei den Lateinern die karthagische Cälestis vor dem Äsculap. Die hohe Bedeutung, die dem Äsculaptempel von Karthago bei den Griechen und Römern zuerkannt wird, beruht fraglos nicht sowohl auf der Stellung des Esmun-Asklepios selbst als auf seiner Verbindung mit der Cälestis, d. i. der Astarte, als der Hauptgöttin der Stadt[3]. Wahrscheinlich aber war, worauf die Verehrung auf der Akropolis, der „Byrsa" im engern Sinne, hinweisen kann, der Kult des Esmun in Karthago alt, obgleich die Akropolis allerdings kaum zu den ältesten Bestandteilen der Stadt gehört hat.

Die hohe Stelle, die Esmun unter den Göttern Karthagos einnimmt, ist vielleicht nicht unwichtig für die Beurteilung der Entstehung der karthagischen Kulte. Karthago gilt in der Tradition als eine Kolonie von Tyrus. Aber in Tyrus war dem Kultus des Esmun keinenfalls eine besonders bedeutsame Stelle zuerkannt. Stadtgott von Tyrus war immer Melkart. Dagegen genießt in Sidon, wie wir sahen, um die Wende der persischen und griechischen Periode oder schon früher Esmun, obgleich er auch hier nicht der „Baal" der Stadt ist, besondere Verehrung. Sie kann nicht erst aufgekommen sein zu der Zeit, wo sie uns aus den Königsinschriften bezeugt ist. Daß dieser Gott anscheinend der Schutzpatron der Aschmunazardynastie war, setzt längeres Blühen seines Kultus voraus. Und nicht nur die spezielle Pflege des

---

[1] Ich habe dafür nur die nicht deutlichen Angaben in der populär gehaltenen Darstellung von MABEL MOORE, Carthage of the Phoenicians, London 1905, S. 171f., die auf DELATTRE zurückgehn. Es fehlt an der jetzt im Museum von Saint-Louis befindlichen Statue nur der rechte Vorderarm. Sie wurde, wie es scheint, neben einem Telesphoros gefunden. Nach dem Zusammenhang, in welchem von der Äsculapstatue die Rede ist, sollte man an einen Fund aus der punischen Begräbnisstätte zu Burdsch-el-dschedid, also an einen gräzisierten Esmun des alten Karthago denken.

[2] S. unten 2. Teil, V, 4. [3] S. unten 2. Teil, V, 2 und V, 4, 1.

Esmunkultus ist Sidon und Karthago gemeinsam, sondern, wie wir weiter sehen werden, auch die Stellung, die der Gott einnimmt der höhern Gottheit Astarte gegenüber, mit deren Kultus der seinige an beiden Orten verbunden erscheint. Der tyrische Melkart-Herakles wurde in Karthago auch verehrt; sofern er — was nicht unwahrscheinlich ist — mit dem Gott verschmolzen zu denken sein sollte, der in Karthago als Kronos-Saturn bezeichnet wird, nahm er wahrscheinlich in der Rangordnung der Götter vor Esmun die höhere Stelle ein. Aber er erschien jenen griechischen und römischen Schriftstellern, die sich darin doch kaum geirrt haben können, nicht so hervortretend im Kultus wie Esmun, den sie anscheinend als einen Schutzgott Karthagos ansahen. Auch Polybius hat von der Wichtigkeit des karthagischen Asklepiostempels berichtet; denn Appian schöpfte aus ihm seine Angaben über die Rolle, die dieser Tempel bei der Zerstörung der Stadt spielte, und seine Beschreibung des damaligen Tempels. Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, daß in dieser Stellung des karthagischen Esmun-Asklepios und in seiner Verbindung mit der Astarte speziell sidonischer Einfluß vorliegt. Wie dieser Einfluß geschichtlich zurechtzulegen ist, wage ich nicht zu entscheiden. Eine Erklärung würde die früher einmal vertretene Annahme bieten, daß der tyrischen Kolonie, als welche Karthago in der uns vorliegenden Tradition angesehen wird, eine sidonische an derselben Stätte vorangegangen sei[1]. Dann wäre verständlich, daß man von Karthago aus wohl dem Melkart nach Tyrus den Zehnten sandte, aber daheim den alten Lokalgottheiten, der Astarte und dem Esmun, die größere Verehrung darbrachte. Sollte die Annahme irgendeines bis auf die Gründungszeit zurückgehenden sidonischen Einflusses auf Karthago richtig sein, so wäre das auch von Wichtigkeit für die Bestimmung des Alters des Esmundienstes in Sidon. Obgleich wir keine sichern Nachrichten über die Zeit der Gründung Karthagos besitzen — es wäre für die Gründung von Tyrus aus das 9. Jahrhundert aus der Tradition zu entnehmen[2] —, so hätte man doch aus der Annahme, daß Astarte- und Esmundienst schon vor dem Bestehn Karthagos die Hauptkulte in Sidon waren, auf relativ hohes Alter des Esmunkultus in Sidon zu schließen. Für die Vermutung aber einer sidonischen Gründung Karthagos vor einer tyrischen ist aus den uns überlieferten Zeugnissen nichts Stichhaltiges geltend zu machen[3]. Ist in der Stellung des Esmunkultus zu Karthago

---

[1] MOVERS, Phönizier, Bd. II, 2, 1850, S. 137 ff. hat diese Anschauung aufgebracht, ohne an den ihm damals noch nicht bekannten Esmunkult von Sidon zu denken.

[2] Diese Tradition scheint einigermaßen glaubwürdig zu sein; vgl. auf Grund neuester Funde ALBERT MAYR, Die Insel Malta im Altertum, S. 71.

[3] Wie MELTZER in seiner Geschichte der Karthager nachgewiesen hat, s. die Zusammenfassung seiner Resultate Bd. I, 1879, S. 141; Bd. II, 1896, S. 150.

wirklich sidonischer Einfluß zu erkennen, so müssen wir, soviel ich sehe, einstweilen unsere Unkenntnis seiner Herleitung eingestehn[1]. Möglicherweise aber beruht es nur auf der Unvollständigkeit unserer Nachrichten, daß wir von Esmundienst zu Tyrus direkt nichts wissen. Wir haben schon eine allerdings unsichere Spur gefunden[2] und werden noch einer andern begegnen[3], wonach Esmunkult auch dort bestanden haben könnte. Aber die später zu erwähnende Hinweisung, die ebenfalls nicht zweifellos ist, würde dafür sprechen, daß er in Tyrus nicht die selbe Wichtigkeit wie zu Sidon und Karthago hatte. — Das Verhältnis der Gründung Karthagos zu den großen phönizischen Städten bleibt unklar. Wir können nur konstatieren, daß die uns durch Griechen und Römer erhaltene Tradition lediglich ein Abhängigkeitsverhältnis Karthagos zu Tyrus kennt. Dies Verhältnis ist für spätere Zeit auf dem Gebiet des Kultus durch die Entrichtung des Zehnten an den Melkart von Tyrus geschichtlich bezeugt. Ob jene Tradition im Recht ist, wenn sie diese Beziehung zu Tyrus darauf zurückführt, daß Karthago von der Stadt Tyrus aus gegründet worden sei, ist eine Frage, die an dieser Stelle nicht weiter erörtert werden kann[4].

Nach den vorliegenden Zeugnissen ist für den karthagischen Esmundienst das wahrscheinlichere, daß seine bedeutsame Stelle unter den andern Kulten auf spätern Berührungen Karthagos mit Sidon beruht. Es darf nicht unbeachtet bleiben, daß — wie schon erwähnt — die Akropolis, wo der Tempel des Esmun-Aesculapius stand, schwerlich dem Umfang Karthagos bei seiner Gründung angehört hat[5]. Es ist demnach nicht unmöglich, daß Esmun seine hervortretende Stellung in Karthago erst nachmals erlangt hat. Wir müssen ferner zu Karthago, wo Esmun in mehreren Tempeln verehrt worden sein kann, einen Tempel

---

[1] WINCKLER, Altorientalische Forschungen, Erste Reihe, Hft. V, S. 438 f. nimmt trotz der Bezeugung für die tyrische Gründung, eben mit Rücksicht auf den anscheinend sidonischen Kultus in Karthago, an, daß Karthago zwar nicht eine Kolonie der Stadt Sidon war, aber von erobernden „Sidoniern" gegründet wurde, d. h. von Phöniziern zu einer Zeit, wo als deren Nationalgötter die des Heiligtums von Sidon gegolten hätten. Erst später, als Tyrus der Sitz des Nationalheiligtums geworden sei, hätte man Karthago als tyrische Gründung aufgefaßt und hätten die Karthager dem Hauptgott von Tyrus den Zins entrichtet.

[2] S. oben S. 211. [3] S. unten S. 234 f.

[4] WINCKLER a. a. O., S. 421 ff., hat, wie man auch über seine positiven Behauptungen urteilen möge, jedenfalls das Verdienst, auf die Schwierigkeiten aufmerksam gemacht zu haben, die sich bei der verbreiteten Anschauung von der Gründung der phönizischen Kolonien durch Handelsniederlassungen einzelner phönizischen Städte ergeben. Im übrigen vgl. zu dieser Frage ALBERT MAYR, Die Insel Malta im Altertum, S. 65 ff., auch Theolog. Literaturzeitung 1908, Sp. 693.

[5] MELTZER, Geschichte der Karthager, Bd. II, S. 166 ff. 194 ff.

des Gottes annehmen, den er mit der Astarte als der Hauptgöttin teilte[1]. Es wäre also denkbar, daß der karthagische Esmundienst erst später im Anschluß an den der Astarte aufgekommen ist. Wahrscheinlich ist das aber nicht bei der hohen Verehrung, die dem karthagischen „Aesculapius", auch unabhängig von der Astarte, dargebracht wurde, und ferner deshalb nicht, weil die Kombination mit der Astarte schwerlich in Karthago spontan entstanden ist, da sie ihr Gegenbild und, wenn vielleicht nicht ihr direktes, so doch ein indirektes Vorbild hat in der analogen Kombination beider Gottheiten zu Sidon.

Auch in den westlich und östlich von der Stadt Karthago gelegenen Landschaften ist der mehrfach bezeugte Äsculap mit größter Wahrscheinlichkeit als der romanisierte punische Esmun zu bestimmen.

Zu Calama in Numidia Proconsularis, wo wir den Namen עבדאשמן und Asmunis (Genetiv) begegnet sind[2], ist eine Weihinschrift für Äsculap gefunden worden (CIL. VIII, 5288). Entstehung des Äsculapdienstes aus altem Esmunkult wird ferner anzunehmen sein für Theveste in der Provincia Numidia, wo eine Inschrift von der Aufstellung von Statuen für die „dea Caelestis" und die „dea virtus" redet und, wie es scheint, von der Errichtung irgendeines Zeichens für den „deus Aesculapius" (CIL. VIII, 1887). Die Kombination mit der Cälestis macht auch hier die punische Herkunft des Äsculap wahrscheinlich.

Zu Lambäsis in der Provincia Numidia stand ein Tempel des Äsculap. Er erscheint hier allerdings verbunden mit der Salus, für die ein punisches Vorbild nicht anzunehmen ist. Inschriften im Tempel (CIL. VIII, 2579. 2589. 2590) und außerhalb des Tempels (n. 2587. 2624) nennen den Äsculap, meist (mit Ausnahme von n. 2587) in Verbindung mit der Salus oder Hygia (Ygia). Eine dieser Inschriften (n. 2624) enthält, was freilich für sich allein die semitische Herkunft dieses Äsculap nicht konstatieren kann, außerdem noch vor Äsculap den Namen des aramäischen I(upiter) O(ptimus) M(aximus) Dolic(enus)[3]. In der Pro-

---

[1] S. unten 2. Teil, V, 2. [2] S. oben S. 217. 204.

[3] Eine irgendwie feststehende Verbindung des Jupiter Dolichenus und des Äsculap vermag ich nicht mit A. H. KAN (De Iovis Dolicheni cultu, Groningen 1901, S. 25ff.) zu erkennen. Außer der oben angeführten Inschrift könnte dafür nur noch geltend gemacht werden eine Inschrift aus Dacien (KAN S. 40 n. 19), wo von einer Weihung an den I(upiter) O. M. D(olichenus) „ex praecepto num(inis) Aesculapi" die Rede ist. Aber ein solches „praeceptum" ließe sich auch für die Weihung an eine andere Gottheit denken. In einer Inschrift aus Rätien (KAN S. 57 n. 60), ebenfalls eine Weihung an I(upiter) O. M. Dulicenus, ist KAN's Ergänzung der Buchstaben I und E oder T und E zu „I(ussu) E(sculapii)" sehr problematisch. Eine Votivinschrift aus Rom (KAN S. 74 n. 83) ist von einem „medicus" für den Iupiter Dolichenus gestiftet, woraus sich aber für eine Verbindung dieses Gottes mit Äsculap direkt nichts ergibt.

vincia Numidia erwähnt sonst noch eine Inschrift von Thamugadi ein Bild des Äsculap in einem Bade (n. 2340). Ferner besagt in den Ruinen der Thermen von Khenschela, dem alten Mascula, die Inschrift eines Centurio, daß er „Aesculapem et Hygiam" aufstellte als Lösung eines Votums des legatus pro praetore Lepidus Tertullus zu Ehren des Septimius Severus (CIL. VIII, Suppl. 17726). Die Äsculapstatue ist noch erhalten. Sie stellt den Gott dar mit unbekleidetem Oberkörper, eine Krone auf dem Haupte, ohne Stab oder Schlange, auf dem Boden neben der Figur ein runder Kasten voll Pergamentrollen. Denselben Typus zeigt eine Äsculapstatue, die nebst einer Hygia im Tempel zu Lambäsis gefunden worden ist und im Prätorium aufbewahrt wird[1]. Der Typus dieses Äsculap mit der Krone ist nicht der gewöhnliche, von den Griechen überkommene. Man könnte darin die Nachahmung eines Esmunbildes vermuten. Aber das Fehlen der Schlange würde schwerlich diesem Vorbild entsprechen; wir werden weiterhin[2] wahrscheinlich finden, daß die Schlange das gewöhnliche Zeichen auch des Esmun war.

In Africa Proconsularis wird Äsculap inschriftlich genannt zu Chisiduo (CIL. VIII, 1267), wo ein Tempel des Gottes erwähnt wird, zu Thibica (n. 765), zu Hammam Ellif (n. 997), zu Thignica (n. 1413), zu Thibursicum (n. 10618). Beachtenswert ist in der Inschrift von Chisiduo aus der Zeit zwischen 175 und 180 n. Chr. das dem Gott beigelegte Prädikat „dominus" („flamen templi domini Aesculapi"). Allerdings kommt dies Epitheton auch für nichtorientalische Götter vor und für Äsculap auch außerhalb Afrikas[3]; aber für orientalische Herkunft des „dominus" spricht in unserm Falle seine häufige Anwendung auf den afrikanischen Saturnus und auf Mithra[4]. Das Epitheton könnte auf ein semitisches, etwa אדן, zurückgehn.

Auch in Mauretanien wird Äsculap inschriftlich genannt zu El Gara (CIL. VIII, 8782) und ein Äsculaptempel nicht direkt erwähnt, aber vorausgesetzt in einer unvollständig erhaltenen Inschrift von Cäsarea (n. 9320), dem alten Jol, dem heutigen Scherschel, wo wir den Personennamen אשמניתן und עבדאשמן begegnet sind[5]. Wahrscheinlich ist ferner der Äsculap, welchen Apulejus (Apologia 55, ed. Helm, S. 63[6]) als zu Öa,

---

[1] AUDOLLENT, „Mission épigraphique en Algérie" in den „Mélanges d'archéologie et d'histoire" der École Française de Rome, Jahrg. X, 1890, S. 513f.; vgl. POULLE, Nouvelles inscriptions de Lambèse et de Thimgad, Recueil des notices . . . de la Société archéolog. du département de Constantine, Bd. XXIII, 1884, Constantine 1885, S. 198.

[2] S. unten 2. Teil, V, 6.

[3] J. B. CARTER, De deorum Romanorum cognominibus, Lipsiae 1898, S. 41f.

[4] Ebend. S. 6f. [5] S. oben S. 217.

[6] „. . . disputatio . . . non tam facundia mea quam mentione Aesculapii religiosis Oeensibus commendata".

dem heutigen Tripoli, besonders verehrt nennt, ebenfalls kein anderer als Esmun. Apulejus jedenfalls identifiziert ihn mit dem Äsculap von Karthago. Auch in dem Asklepios, welcher vereinzelt in außerafrikanischen Besitzungen der Karthager vorkommt, wird Esmun zu erkennen sein[1]. Polybius (l. X, 10, 8) erwähnt einen νεὼς Ἀσκληπιοῦ auf der ins Meer hineinragenden Höhe des spanischen Neu-Karthago, und in Sizilien mag das Ἀσκληπιεῖον, das nach Polybius (l. I, 18, 2) vor Akragas lag, ein Esmuntempel gewesen sein, da die Stadt lange Zeit im Besitz der Karthager war.

Nach dieser Reihe von Zeugnissen galt Esmun für identisch mit Asklepios im phönizischen Mutterland zu Sidon und, nach der allerdings nicht unbedingt glaubwürdigen Aussage des Damascius, zu Berytos, vielleicht auch zu Marathos, zu Ptolemais-Akka, auf der Insel Ruad und zu Duma, sicher zu Karthago, in Numidien und Mauretanien, wahrscheinlich zu Öa und in Africa Proconsularis, sicher auf Sardinien und wohl auch in spanischen und sizilischen Besitzungen der Karthager.

Während sonst die Identifizierungen phönizischer Götter mit griechisch-römischen schwankend sind — man denke z. B. an den phönizischen Kronos-Saturn mehrfacher Bedeutung, an sein undeutliches Verhältnis zu dem punischen Herakles, ganz besonders aber an die verschiedenen Göttinnen, mit denen die karthagische Cälestis identifiziert wird — ist Esmun wenn auch vielleicht nicht ausschließlich so doch mit großer Übereinstimmung dem Asklepios gleichgesetzt worden. Die weitverbreitete Identifizierung kann nicht auf willkürlicher Kombination einzelner Verehrer oder Berichterstatter beruhen sondern hat eine besonders überzeugende Ähnlichkeit zwischen beiden Göttern zur Voraussetzung. Sie ist verhältnismäßig früh bezeugt, für Sardinien etwa im Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, für das phönizische Mutterland allerdings nachweisbar nicht früher als bei Strabo. Vielleicht liegt aber doch schon in jenen Münzen von Marathos mit dem Bilde des Asklepios aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert ein Anzeichen vor für die Identifizierung eines phönizischen Gottes mit Asklepios. Man könnte dabei wohl nur an Esmun denken. Seine Identität mit Asklepios-Äsculap erscheint in der sardinischen Trilinguis bereits wie etwas feststehendes.

Zu den Zeiten, aus denen die Identifizierung des Esmun mit Asklepios bezeugt ist, wurde der griechische Gott längst so allgemein angesehen als Gott der Krankenheilung, daß wir notwendigerweise, um jene Identifizierung zu verstehn, auch für Esmun in irgendwelchem Sinne die Bedeutung einer heilungbringenden Gottheit annehmen müssen.

---

[1] Darauf hat schon MOVERS hingewiesen, Artikel „Phönizien" S. 397.

IV. Der Dionysos der phönizischen Münzen.

Daß Esmun außer mit Asklepios-Äsculap auch mit andern griechisch-römischen Göttern gleichgesetzt worden ist, läßt sich nicht mit Sicherheit erweisen.

Es ist aber mit einiger Wahrscheinlichkeit in dem „Dionysos", der auf phönizischen Münzen der hellenistischen und römischen Periode vorkommt, wenigstens zum Teil Esmun zu erkennen. Diese Identifizierung wage ich, soviel ich sehe, zum ersten Male[1].

Darstellungen des Dionysos finden sich auf den Münzen von Sidon häufig und schon frühzeitig. Während wir für diese Stadt nur eine einzige Münze kennen, die eine Darstellung des Asklepios aufweist und zwar erst aus der spätern Kaiserzeit[2], ist neben der Figur der Astarte, der Hauptgottheit von Sidon, und ihren Symbolen, dem Wagen und dem Bätyl, keine Gottheit auf den sidonischen Münzen so häufig dargestellt als Dionysos. Dadurch ist von vornherein wahrscheinlich, daß in ihm die Umwandlung eines einheimischen Gottes zu erkennen ist. An den arabischen Gott, der dem Dionysos gleichgesetzt wurde und als solcher mehrfach im östlichen Palästina zu erkennen sein wird[3], ist auf phönizischem Boden nicht zu denken. Eher könnte man hier in Dionysos den göttlichen Ahnherrn der Ptolemäer[4] erkennen wollen. Aber wenn

---

[1] Schon MOVERS, Phönizier, Bd. II, 1, S. 111 f. allerdings hat aus Münzbildern und den Dionysiaca des Nonnus für den Dionysos von Berytos Identität mit Adonis angenommen. Das kommt beinahe auf Identität mit Esmun hinaus; Adonis und Esmun sind zwar schwerlich, wie vereinzelt angenommen worden ist, nur verschiedene Bezeichnungen ein und desselben Gottes, aber doch, wie schon oben wiederholt ausgesprochen wurde und später (3. Teil, I) eingehender dargelegt werden soll, nahe verwandte Götter. Für Berytos kommt eher Esmun als Adonis in Betracht. Sicherer aber als für Berytos läßt sich Identität des „Dionysos" mit Esmun annehmen für Sidon. Jedenfalls wird bei der Untersuchung von Sidon auszugehn sein, da hier Esmunkult aufs beste bezeugt ist, minder sicher für Berytos.

[2] S. oben S. 220.

[3] SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. II[4], 1907, S. 37.

[4] Ebend. S. 35.

auch sein Bild und Kult durch die Ptolemäer importiert worden sein mag, so wurde er doch gewiß mit einem einheimischen Gott identifiziert; sonst hätte sich dieser Dionysos nicht mit solcher Zähigkeit auch nach den Ptolemäern behauptet. Der „Baal von Sidon", den die Aschmunazar-Inschrift nennt, kann nicht wohl mit der Gestalt des jugendlichen Gottes gemeint sein. Er wird nach Analogie der Gräzisierung der Baale anderer Städte eher als Zeus oder auch als Poseidon erklärt worden sein, und in der Tat kommt das Bild des Zeus auf den Münzen von Sidon vor, schon früh in der Periode nach Alexander und dann wieder in der spätern Kaiserzeit. Nach dem, was wir aus den Inschriften entnehmen können, scheint Esmun im Kultus von Sidon zeitweise eine größere Rolle gespielt zu haben als der Baal der Stadt. Es wäre im höchsten Grade auffallend, wenn er nur ein einziges Mal auf den Münzen vorkäme, nämlich in der Gestalt jenes Asklepios. Man vergleiche damit, wie sehr der zu Tyrus vor andern Gottheiten verehrte Melkart auf den Münzen hervortritt in der Darstellung als Herakles. Vielleicht hat man Esmun in Sidon zunächst mit Dionysos gleichgesetzt, erst später mit Asklepios.

Ich zähle die einzelnen Münzen von Sidon mit dionysischen Bildern auf[1]. Eine Münze mit dem Bild Antiochus' VIII (125—96 v. Chr.) trägt auf dem Revers die Darstellung eines bärtigen Dionysos mit dem Kantharos und dem Thyrsos[2]. Eine autonome Münze vom J. 201 der Seleuciden-Ära (111 v. Chr.) zeigt einen bartlosen Dionysoskopf, als Dionysos kenntlich durch die Ciste mit dem Thyrsos auf dem Revers[3]. Vier autonome Münzen von den Jahren 5 bis 9 der sidonischen Ära (106—102 v. Chr.) weisen die ganze Gestalt eines bärtigen Dionysos auf mit Kantharos und Thyrsos in den Händen[4]. Auf einer Münze vom J. 24 (87 v. Chr.) ist ein dionysischer Kantharos abgebildet[5], auf einer andern vom J. 198 (67 n. Chr.) ein bartloser Dionysoskopf und auf dem Revers die Gestalt des Dionysos mit dem Thyrsos[6], auf einer großen Zahl von Münzen aus den Jahren 48 bis 227 (63 v. Chr.—116 n. Chr.) der bartlose Kopf des Dionysos und auf dem Revers eine dionysische Ciste[7]. Eine Münze mit dem Bilde des Kaisers Heliogabal zeigt auf dem Revers Dionysos und Apollon nebeneinander, jener gekennzeichnet durch Thyrsos und Panther, dieser durch den von einer Schlange umwundenen Dreifuß; in der Höhe der Wagen der Astarte[8]. Der Wagen der Astarte

---

[1] Diese Angaben sind mir nur ermöglicht worden durch die umfassende Sammlung der phönizischen Münzen, die wir ROUVIER verdanken.

[2] ROUVIER V, S. 131 n. 1279. [3] Ebend. S. 230 n. 1298.

[4] Ebend. S. 230f. n. 1299—1302. [5] Ebend. S. 245 n. 1397.

[6] Ebend. S. 248 n. 1417. [7] Ebend. S. 248ff. n. 1418—1437.

[8] Ebend. S. 267f. n. 1528.

findet sich ebenso auf jener sidonischen Münze mit dem Bilde des Asklepios[1]; Asklepios und Dionysos nehmen hier also zu der Astarte dieselbe Stellung ein, und die Verbindung mit der Astarte spricht sehr bestimmt wenigstens dafür, daß wir es in dem Dionysos ebenso wie in dem Asklepios mit einem phönizischen Gott zu tun haben. Wenn der Dionysos der zuletzt angeführten Münze einen phönizischen Gott repräsentiert, dann ist dasselbe gewiß auch für den Apollon anzunehmen. Ich vermag aber allerdings keinen sidonischen Gott zu nennen, der ihm entspräche; denn von einem Zusammenhang des Gottes רשף, der als „Apollon" angesehen wurde, mit Sidon haben wir keine Spur (ausgenommen etwa einen Siegelstein aus Tyrus mit der Inschrift מלקרת-רצף[2]). Am wahrscheinlichsten ist in diesem Apollon eine Form des Baal von Sidon zu erkennen. — Eine Münze mit dem Bilde der Annia Faustina zeigt auf dem Revers Dionysos mit Kantharos, Thyrsos und Panther[3], ebenso Münzen mit dem Bilde des Severus Alexander[4]. Unter diesem Kaiser fanden wir zu Sidon auf einer Münze den Asklepios. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sowohl mit dem Asklepios als mit dem Dionysos Esmun gemeint ist; die Gleichsetzung mit einem griechischen Gott kann, wie es auch für andere phönizische Gottheiten vorgekommen zu sein scheint, zu ein und derselben Zeit verschieden bestimmt worden sein je nach der Rücksichtnahme auf verschiedene Seiten der Gottesvorstellung. Für Karthago gehn anscheinend die Bezeichnungen des Baal Hamman als Kronos und als Herakles nebeneinander her.

Nur vereinzelt und erst viel später als in Sidon kommt auch auf den Münzen von Berytos die Darstellung des Dionysos vor, nämlich auf einer Münze mit dem Bilde Hadrian's[5] und auf fünf Münzen mit dem Bilde des Gordianus. Dionysos ist in der Gottesfigur nicht zu verkennen, da die Beigabe des Thyrsos oder des Panthers ihn deutlich bezeichnet[6]. Auf dem Revers einer Münze mit dem Bilde Heliogabal's hat man den Esmun erkennen wollen[7]. Wenn es sich in dem Münzbild überhaupt um eine männliche Figur handelt, so erinnern die weibischen Formen am ehesten an Dionysostypus. Die Figur, die zwischen zwei großen sich aufrichtenden Schlangen steht, hat allerdings keine Attribute, die sicher auf Dionysos hinwiesen[8]. Daß damit Esmun gemeint ist, wird

[1] S. oben S. 220. [2] S. unten 2. Teil, V, 3.

[3] ROUVIER V, S. 277 n. 1573. [4] Ebend. S. 282 f. n. 1613. 1614.

[5] ROUVIER III, S. 288 n. 535. [6] Ebend. S. 307 f. n. 603–606.

[7] GRUPPE, Griech. Culte, S. 378; BABELON, Comptes rendus AI. 1904, S. 233 ff. S. unsere Tafel V, n. 2. Bei ROUVIER III, S. 303 neben dieser Münze (n. 583) eine zweite (n. 584) mit denselben Typen.

[8] Die Traube, die ROUVIER in der Hand der Figur sehen will, ist mindestens sehr zweifelhaft.

nahe gelegt durch die beiden Schlangen; wir werden zwei aufgerichtete Schlangen oder zwei Schlangen an Stäben noch anderwärts finden in Verbindung mit einer Figur, die sich nicht ohne Wahrscheinlichkeit als Esmun deuten läßt[1]. Ein Zusammenhang des Dionysos mit Berytos, wie ihn jedenfalls die Münzen mit dem Bilde des Hadrian und des Gordianus bekunden, ergibt sich auch aus der Darstellung des Nonnus in lib. 41—43 der Dionysiaca, wo er den Poseidon und Dionysos zu Berytos in eine Beziehung setzt. Den Poseidon zeigen die Münzen von Berytos seit Antiochus Epiphanes in zahlreichen Exemplaren, den Dreizack schon seit Ptolemäus III[2]. Die Zusammenstellung des Dionysos mit Poseidon bei Nonnus und das Vorkommen beider Götter auf den Münzen gibt vielleicht einen Aufschluß über die Bedeutung dieses Dionysos. Bei Philo Byblius macht nämlich, wie wir sahen[3], Kronos die Stadt Berytos dem Poseidon und den Kabiren zum Geschenk, und Philo bringt mit den Kabiren den Asklepios in Zusammenhang. So scheint in der Tat der Dionysos der Münzen von Berytos dem Asklepios bei Philo, d. i. dem Esmun, zu entsprechen. Der „Poseidon" wird der Baal von Berytos sein, den wir neben einem Esmun dieser Stadt als von ihm verschieden anzunehmen hätten, wie in Sidon ein Baal von Sidon neben Esmun verehrt wurde.

Auch zu Tyrus kommt ein Dionysos vor, so auf einer Reihe von Münzen, die Seleucus IV angehören: die Büste des Dionysos ist gekennzeichnet durch den Thyrsos auf der Schulter[4]. Auf zwei Münzen mit dem Bilde Heliogabal's findet sich die ganze Figur des Gottes mit Thyrsos und Panther[5]. Dieser Dionysos zu Tyrus ist in seiner Bedeutung zweifelhaft. Von Esmunkult der Stadt wissen wir nichts Sicheres[6]. Es wäre möglich, daß hier Dionysos einen andern einheimischen Gott repräsentiert oder daß er überhaupt keinem phönizischen Gott entspricht und lediglich eine Entlehnung von den Griechen ist. Es liegt allerdings nach einer schon angeführten Angabe nahe, zu vermuten, daß auch zu Tyrus Esmundienst bestanden hat[7]. Jedenfalls aber ist es auffallend,

---

[1] S. unten 2. Teil, V, 6. [2] ROUVIER III, S. 263 ff. [3] Oben S. 214.
[4] ROUVIER VI, S. 279 n. 1829—1835. [5] ROUVIER VII, S. 76 n. 2366. 2367.
[6] S. oben S. 210.
[7] In einer Bilinguis entsprechen sich die Namen עבדאסר und Διονύcιοc für einen Tyrier (s. überhaupt zu der Identifizierung des Osiris mit Dionysos oben S. 199 f.). Osiris kann nun sehr wohl mit Esmun identifiziert worden sein, wie er tatsächlich mit Adonis (s. oben S. 185 ff.) und wie Adonis mit Dionysos identifiziert worden ist (s. oben S. 199 f.). Auch nach andern Analogien der Identifizierung verschiedener Gottheiten mit ein und demselben griechischen Gott ist die Annahme durchaus zulässig, daß Dionysos bald als dem Osiris und bald als dem Esmun entsprechend angesehen wurde. Osiris, Adonis und auch, wie sich uns weiterhin ergeben wird, Esmun sind alle drei Gottheiten des neu erstehenden Lebens.

daß zu Sidon, wo wir Esmunkult in hoher Blüte bezeugt finden, der Dionysos auf den Münzen so viel reichlicher vertreten ist als auf denen von Tyrus. Das ist der Deutung dieses phönizischen Dionysos, wenigstens des Dionysos von Sidon, als Esmun günstig[1].

Auf Münzen von Orthosia kommt Dionysos Pogon wiederholt vor seit 20 v. Christo[2]. Wir haben für diese Stadt keine Spuren, die einen Zusammenhang ihres Dionysos mit Esmun nahe legen könnten.

Es wird gewiß anzunehmen sein, daß seit der griechischen Periode griechische Gottheiten in Phönizien Aufnahme fanden, auch ohne daß man in ihnen nur eine andere Form der einheimischen Götter zu sehen glaubte. Ebenso sind auch anderwärts und besonders seit der hellenistischen Periode völlig neue Gottheiten in die Religion eines Volkes aufgenommen worden. So könnte man den Dionysos der phönizischen Münzen eben einfach als den aus Griechenland importierten Gott ansehen wollen. Im allgemeinen aber befestigt sich mir durch die Untersuchung der Details je länger desto mehr die Anschauung, daß auf phönizischem Boden die griechischen Gottheiten zumeist nur eine neue Form der alteinheimischen sind. Wenn die griechischen Götternamen und -Bilder auf Münzen und in Inschriften des hellenisierten Phöniziens nichts anderes bedeuteten als eben griechische Götter, so hätte man es hier mit dem singulären Falle zu tun, daß nicht nur einzelne fremde Gottheiten akzeptiert wurden, sondern eine ganze neue Götterwelt den alten Glauben bis auf wenige dazwischen stehn bleibende Reste ver-

---

[1] Kein Gewicht möchte ich legen auf einen Bericht bei dem späten Achilles Tatius (Leuc. II, 2, Erot. script. Gr. ed. Hercher I, S. 58ff.), auf den CLERMONT-GANNEAU, Recueil VII, S. 171 hingewiesen hat. Er handelt von speziellen Beziehungen des Dionysos προτρυγαῖος zu der Stadt Tyrus. Dort sei ihm ein Fest gefeiert worden, da die Tyrier den Gott sich ganz speziell zueigneten und erzählten, daß der Wein zuerst zu Tyrus von Dionysos den Menschen gespendet worden sei, als er dort von einem Hirten gastfreundlich aufgenommen wurde. Diese Angaben zeigen, daß man im 5. Jahrhundert von einem tyrischen Kult wußte, der sich auf den Weinbau bezog und deshalb als Dionysoskult ansehen ließ. Ob es sich dabei um einen altphönizischen Kult handelt oder um den in Syrien weit verbreiteten des arabischen Dionysos, des Dusares, oder um den griechischen Dionysos, läßt sich nicht entscheiden; die letzte Annahme ist wohl die wahrscheinlichste. Als alt tyrisch möchte zu vermuten sein eine dem Bericht des Tatius zugrunde liegende Erzählung von der Erfindung des Weinbaus (vgl. Gen. 9, 20), worin die Erfindung zu Tyrus lokalisiert worden wäre. Auf eine derartige Sage mag sich ein möglicherweise ebenfalls alteinheimisches Winzerfest bezogen haben, das man nachmals mit dem Dionysos der Griechen kombiniert hätte. Mit Esmun hat der Dionysos des Tatius schwerlich etwas zu tun, da eine Beziehung des Esmun speziell zum Weinbau nicht zu erkennen und in hohem Grad unwahrscheinlich ist.

[2] ROUVIER IV, S. 148ff. n. 867ff.

drängte. Aber Philo Byblius ist in seiner Meinung von der Identität der phönizischen und griechischen Götter nur verständlich, wenn diese Anschauung lange vor ihm aufgekommen und die herrschende geworden war. Man sieht aus seinen spärlichen Angaben doch deutlich genug, daß die alten phönizischen Götternamen neben den griechischen bestehn blieben und mit ihnen promiscue gebraucht wurden. Die Bilder und zum Teil die Namen der Götter waren griechisch geworden; die Vorstellung von den Göttern kann die alte geblieben sein. Diese Annahme stößt um so weniger auf Schwierigkeiten als durch die griechischen Götterbilder nur zum Teil alteinheimische Darstellungen der Götter verdrängt worden sind. Durch die Ausgrabungen zu Gezer und Tell Taʿannek wissen wir jetzt allerdings, daß figürliche Darstellungen der weiblichen Gottheit bei den Kanaanäern seit sehr alter Zeit vorkamen. Aber das am meisten verbreitete Gottheitszeichen im vorgriechischen Phönizien wird bis zuletzt wohl noch immer der heilige Stein und die Säule, nicht ein Menschenbild, gewesen sein, ebenso wie im Kanaan der alttestamentlichen Zeit. Die griechische Menschenform der Götter konnte demnach als ein neues Erklärungsmittel der alten Auffassung angesehen werden. Ebenso erschienen die griechischen Götternamen nach irgendeinem Wortanklang nur als andere Formen der altphönizischen oder konnten als neue Beinamen neben den alten aufgefaßt werden. In anderer Weise läßt sich das rasche und ausgedehnte Aufkommen griechischer Gottheiten auf phönizisch-palästinischem Boden seit dem Beginn der hellenistischen Periode kaum begreifen[1]. Der Sachverhalt ist hier ein anderer als bei der Annahme fremder Götter durch die Israeliten der vorexilischen Periode. Diese blieben in der Regel auch unter dem Einfluß fremder Kulte bei dem nationalen Namen Jahwe für ihre Gottheit, dachten sie aber in der Art eines der „Baale“. Das ist hier daraus zu erklären, daß die Vorstellung der Baale Kanaans der althebräischen Religion näher stand als die des Jahwe der Propheten. Die griechische Religion aber war ihrem Wesen nach für die Phönizier eine völlig fremde; deshalb werden sie den Formen dieser Religion ihre eigenen Vorstellungen untergelegt haben.

Das Fehlen einer Kombination mit einheimischem Kultus ist speziell

---

[1] LAGRANGE (Religions sémitiques[2], S. 458, Anmkg. 3) hat richtiges im Sinne, wenn er urteilt, daß SCHÜRER (Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. II[3], S. 21 ff. [4. Aufl. S. 27 ff.]) die Hellenisierung der Kulte auf palästinischem Gebiet, die mit der auf phönizischem parallel geht, an der Hand der Münzen und Inschriften überschätzt habe. Aber an dem bezeugten Umfang griechischer Gottesnamen läßt sich nichts mindern oder steigern, und SCHÜRER hat im Grunde nichts anderes getan als diesen Umfang zu konstatieren. Eine zweite Frage ist die, wie tief die Hellenisierung ging.

für den Dionysos von Sidon nicht anzunehmen, weil das dauernde Hervortreten dieses Dionysos auf eine im Volksbewußtsein tief eingewurzelte Vorstellung verweist. Die einzige einheimische Vorstellung, an die sich dabei denken läßt, ist die des Esmun, da wir für Sidon und Tyrus an den byblischen „Adonis" den wir mit Dionysos identifiziert fanden[1], nicht denken können. Es ist noch darauf hinzuweisen, daß Philo Byblius unter den mancherlei griechischen Götternamen, die er für Phönizien zur Geltung bringt, den Dionysos nicht nennt. Das ist auffallend, da doch nach dem Zeugnis der Münzbilder Kult eines „Dionysos" in Phönizien, wenigstens in Sidon, eine hohe Bedeutung gehabt haben wird. Das Schweigen Philo's von einem Dionysos läßt sich daraus erklären, daß er für den Gott, den die Münzen als Dionysos darstellen, einen andern Namen hat, nämlich den Namen Asklepios. Damascius, der berichtet, daß man den Esmunos als Asklepios interpretiere, legt ihm den Beinamen Παιάν oder Παιών[2] bei; wie Asklepios führte auch Dionysos diesen Beinamen[3].

Die Frage, wie es zu erklären sei, wenn derselbe Gott bald als

---

[1] S. oben S. 199 f.

[2] Παιών liest WESTERMANN im Anhang zu Diogenes Laert. ed. Cobet S. 144 § 302. Der Text lautet nach der Ausgabe von IMMAN. BEKKER: ἡ δὲ [Astronoe] τῷ πάθει περιαλγήσασα, καὶ Παιᾶνα καλέσασα, τὸν νεανίσκον [den Esmunos], τῇ τε ζωογόνῳ θέρμῃ ἀναζωπυρήσασα θεὸν ἐποίησεν κτλ. Das Komma nach καλέσασα ist zu streichen (WESTERMANN's Ausgabe streicht alle drei Kommata) und die Umstellung von τὸν νεανίσκον hinter ἀναζωπυρήσασα nach Codex B nicht nötig. Ohne sie läßt sich die Aussage nicht mit TIELE (Anciennes religions, S. 308: „avec l'aide de Paean") und EDUARD MEYER (Artikel „Esmun" in Roscher's Lexikon) verstehn in dem Sinne: „die Göttin ließ ihn durch Paion wieder erwärmen". Ebenso auch DUSSAUD, Notes, S. 155: „La déesse, affligée, appela Paion et, réchauffant le jeune homme, elle le rappela à la vie". Diese Übersetzung des nicht nach B geänderten Textes ist, wie mir ein Gräzist bestätigt, nicht möglich wegen des τε. Die Annahme von CLERMONT-GANNEAU, Recueil VII, S. 172 f., daß nach νεανίσκον ein Verbum ausgefallen sei, erscheint mir überflüssig und willkürlich. Überdies sieht man nicht ein, was der gerufene Paian zu tun hätte, da doch die Göttin alles selbst tut. Daß dem Esmunos mit Hilfe des gerufenen Paian seine von ihm selbst vernichtete Männlichkeit wiedergegeben werde (so CLERMONT-GANNEAU a. a. O.), ist kaum eine notwendige Ergänzung; das Verlorene kann als selbstverständlich mit der Wiederbelebung restituiert zu denken sein, oder auch es kam dem Bericht eben nur auf die Wiederbelebung an. Das ist um so eher anzunehmen als die Selbstverstümmlung vermutlich ein dem Esmunmythos ursprünglich fremder Zug ist, der aus dem Attismythos herübergenommen wurde; vgl. unten 2. Teil, V, 7. Unmittelbar auf das ἐποίησεν am Schlusse des oben gegebenen Zitates folgt im selben Satz: Ἔσμουνον ὑπὸ Φοινίκων ὠνομασμένον. Das scheint in einem Parallelismus mit καλέσασα zu stehn: die Göttin nannte ihn Paian, die Phönizier dagegen Esmunos.

[3] WELCKER, Griech. Götterlehre, Bd. II, 1860, S. 611. 745.

Asklepios und bald als Dionysos aufgefaßt wurde, wird weiterhin aufzuwerfen sein[1]. Zunächst sei nur der Gedanke abgelehnt, auf den man etwa verfallen könnte, dies darauf zurückzuführen, daß Dionysos gelegentlich als heilender Gott gedacht worden ist[2]. Diese Auffassung ist wohl aus den dem Gott beigelegten Prädikaten Ἀλεξίκακος und Ἀκέσιος[3] oder auch Λύσιος, Λυαῖος[4] entstanden, die ihm allgemein als dem erquickenden Freudebringer und Befreier gegolten haben werden. Wo man sie speziell von einem Krankenheiler verstand, war das doch zunächst ein untergeordnetes Moment in der Vorstellung des Gottes. Erst in der Zeit des untergehenden Heidentums, als die Sehnsucht nach Erlösung von Krankheit und Tod die Welt des römischen Reiches erfüllte, erschien auch Dionysos-Liber gleich vielen andern Göttern als ein eigentlicher Heilgott. Wohl aber dürfen wir aus jenen Beinamen des Dionysos entnehmen, daß es schon früher nicht unmöglich war, in ein und derselben Gottheit zugleich Züge des Dionysos und des Asklepios zu finden.

Wahrscheinlich ist die Identifizierung des Esmun mit Dionysos, wenn wir sie annehmen dürfen, nicht aus der mit Asklepios hervorgegangen sondern unabhängig von ihr entstanden, sei es schon vorher oder später. Die Gleichsetzung mit Asklepios scheint in Phönizien niemals populär geworden zu sein. Darauf weist die Seltenheit[5] des Asklepios in Inschriften aus Phönizien hin. Daß sich, so viel ich sehe, nur vier Münzen finden, auf denen Asklepios vorkommt[6], spricht nicht für Verbreitung der Identifizierung. Für ihre Popularität vollends kommen diese Münzen nicht in Betracht und kann nur etwa die Weihinschrift für Asklepios aus dem Esmuntempel zu Sidon geltend gemacht werden[7]. Bei der Weihinschrift für Asklepios auf der Insel Ruad und der Grabinschrift für einen Asklepiospriester zu Duma ist durchaus nicht sicher, daß hier wirklich unter dem Asklepios Esmun zu verstehn ist. Der eine Beleg oder auch die drei wollen nicht viel besagen als Beweise für Volks-

---

[1] S. unten 2. Teil, V, 1, 5.

[2] WELCKER a. a. O., S. 577; PRELLER-ROBERT, Griech. Mythologie, Bd. I[4], S. 710. Vgl. die Darstellung auf einer marmornen Votivtafel aus einem Bacchustempel bei LUIGI BIONDI, Monumenti Amaranziani, S. 132f., Taf. XLI: eine Schlange, die sich um zwei Fußsohlen windet, mit der Inschrift: „[K]alandio pro sua salute donum [L]ibero Kalliniciano". Zu den Fußsohlen in Dedikationen für Heilgötter als Zeichen „pro itu et reditu", d. h. der erfolgreichen Reise zum Heiligtum, s. AMELUNG, Ex-voto an Asklepios, Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. VIII, 1905, S. 157ff.

[3] WELCKER a. a. O., S. 611.

[4] WELCKER a. a. O., S. 578f.; PRELLER-ROBERT a. a. O., S. 709f.

[5] Sie ist schon O. GRUPPE (Griech. Culte, S. 378) aufgefallen.

[6] S. oben S. 220f.

[7] Von der oben S. 220, Anmkg. 5 genannten Goldplakette mit dem Asklepiosbild sehe ich ab.

tümlichkeit der Identifizierung. Was wir sonst von dieser Gleichsetzung aus Phönizien wissen, beruht auf der Anschauung abendländischer Autoren, auch die Benennung des Haines und Flusses bei Sidon nach Asklepios. Namentlich die des Flusses ist gewiß nicht volkstümlich gewesen, sondern im Volksmund wird sich eine ältere Benennung nach dem einheimischen Esmun, die ohne Frage jener Angabe zugrunde liegt, ebenso erhalten haben wie die phönizischen Namen der Städte trotz ihrer griechischen oder lateinischen Umbenennung. Auch daß der „Sidonier", mit dem sich Pausanias unterhielt[1], von einem phönizischen „Asklepios" wußte, besagt nicht, daß Esmun allgemein und ausschließlich mit Asklepios gleichgesetzt wurde.

Dionysos kommt auf den Münzen von Sidon vor seit 111 v. Chr. oder um einiges früher, auf den Münzen von Tyrus schon seit Seleucus IV, also seit 187—175 v. Christo. Asklepios ist auf den Münzen von Marathos erheblich früher dargestellt, in den Jahren 226 und 224 v. Chr.; abgesehen von den schwer zu datierenden beiden Inschriften, der einen aus dem Esmuntempel in Sidon[2] und der andern auf der Insel Ruad, begegnet er uns nach jenen beiden vereinzelten Bezeugungen auf phönizischem Boden durch zwei Jahrhunderte hindurch nicht, bis er wieder vorkommt bei Strabo und dann in dem Münzbild unter Caracalla und Alexander Severus. Bei diesem Sachverhalt ist es sehr zweifelhaft, ob schon auf jenen beiden ältern Münzen Esmun gemeint ist mit dem Asklepios. Daneben haben wir seit dem ersten Viertel des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts die vielen Dionysosbilder. Daraus geht zweifellos hervor, daß die Gestalt des Dionysos auf phönizischem Boden populärer war als die des Asklepios. Dagegen fanden wir die Identifizierung des karthagischen Esmun mit Asklepios in zahlreichen Zeugnissen bekundet seit der sardinischen Trilinguis aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Christo. Man könnte dies vielleicht daraus erklären, daß diese Identifizierung in Karthago aufkam und von dort nach dem phönizischen Mutterland übertragen wurde, etwa durch Schriftsteller, denen wie dem Strabo die hohe Bedeutung des karthagischen Asklepios-Esmun bekannt war. Aber wir dürfen aus der großen Zahl der inschriftlichen Zeugnisse für den Namen Aesculapius auf punischem Boden in Vergleich mit der geringen der Belege für Ἀσκληπιός auf phönizischem keine Schlußfolgerung ziehen, weil wir überhaupt ein so viel reicheres inschriftliches Material für Afrika besitzen. Da der Asklepios auf phönizischem Boden durch die Münzen von Marathos früher bezeugt ist als auf punischem, so liegt es immerhin, trotz der zweifelhaften Herkunft des Asklepios dieser

[1] S. oben S. 221.

[2] Über die Datierung s. oben S. 220, Anmkg. 1. Die griechische Inschrift ist keinenfalls älter als die zugehörige phönizische.

Münzen, näher, die Identifizierung im phönizischen Mutterland entstanden zu denken. Sie scheint hier indessen — wenn auf Marathos als den Ort der ersten Bezeugung Gewicht gelegt werden darf — abseits von den Mittelpunkten des Verkehrs entstanden und deshalb gegenüber der, wie ich annehmen möchte, herrschenden Auffassung des Esmun als Dionysos nicht recht aufgekommen zu sein. Keinenfalls aber darf man aus jener verschiedenen numerischen Stärke der Bezeugung des Asklepios in Afrika und in Phönizien entnehmen, daß überhaupt die Bedeutung des Esmun als Heilgott sich selbständig bei den Puniern gebildet hätte. Wir werden weiterhin sehen, daß diese Bedeutung des Gottes entweder direkt altkanaanäischer Vorstellung entspricht oder doch ihre Wurzeln hat in altkanaanäischer Anschauungsweise[1].

Einen bestimmten Beweis dafür, daß neben der deutlich bezeugten Interpretation des Esmun als Asklepios auch die als Dionysos üblich gewesen ist, können wir nicht erbringen[2]. Eine Wahrscheinlichkeit aber dieser Deutung liegt darin, daß der Dionysos in Phönizien gerade da vorkommt, wo Esmun zu erwarten ist, und daß sich für die Orte, wo der Dionysos sich findet, kein anderer phönizischer Gott nennen läßt, dem er entsprechen könnte. Wir werden weiterhin sehen, daß die Gleichsetzung des Esmun mit Dionysos für die Vorstellung von diesem Gott mindestens ebenso berechtigt wäre als die mit Asklepios. In der Identifizierung mit Dionysos würde sein Wesen sogar in umfassenderer Weise zum Ausdruck gebracht als in der mit Asklepios, der nur eine einzelne Seite der Vorstellung von Esmun wiedergibt. So lange die weite Verbreitung des Dionysos in den phönizischen Münztypen nicht

[1] S. unten 2. Teil, V, 6.

[2] Ich bemerke dies — wie ich es auch früher nicht anders angesehen habe — ausdrücklich mit Bezug auf die Einwendungen, die von DUSSAUD, Journ. des Savants 1907, S. 40f. gegen meine Identifizierung des Esmun mit dem Dionysos der Münzen gemacht worden sind. Meine Deutung des Esmun entnehme ich nicht aus seiner Gleichsetzung mit Dionysos sondern zunächst lediglich aus seinem Verhältnis zu der Astarte, aus seiner Bezeichnung als „Sohn" eines andern Gottes und seiner Identifizierung mit Asklepios. Die Richtigkeit der Deutung scheint mir bestätigt zu werden durch die Zusammenstellung von Krankenheilung und Auferstehung oder Neubelebung aus dem Tod in, wie es scheint, allgemein nordsemitischer, jedenfalls babylonischer und alttestamentlicher Anschauung, wovon unten 2. Teil, V, 5 und 4. Teil, I die Rede sein soll. Die nur als möglich und einigermaßen wahrscheinlich angenommene Auffassung des Esmun als Dionysos wird von mir lediglich geltend gemacht, um zum Ausdruck zu bringen, daß auch sie für eine Erklärung des Esmun als eines Gottes des erwachenden Naturlebens sprechen würde. — Übrigens habe ich die Beurteilung des Verhältnisses des Esmun-Asklepios zu dem „Esmun-Dionysos", wie ich sie in ZDMG. LIX vorgetragen hatte, nicht ganz unwesentlich modifiziert auf Grund der beiden Münzen von Marathos (oben S. 221), auf die ich erst ZDMG. LX, 1906, S. 245 aufmerksam gemacht habe.

auf anderm Weg eine Erklärung findet, darf, meine ich, ihre Herleitung aus dem Esmunkult mit dem Anspruch auf Wahrscheinlichkeit geltend gemacht werden[1]. Es kommt dafür noch in Betracht, daß eine Identifizierung des Adonis von Byblos mit Dionysos von griechischen Schriftstellern vollzogen worden ist[2]. Wir werden nämlich weiterhin sehen, daß Adonis und Esmun nach ihrer ursprünglichen Auffassung zusammenzufallen scheinen[3]. Ferner werden wir an späterer Stelle bei Virgil unter Göttern, die von den Karthagern verehrt werden, dem „pater Lyaeus", d. i. dem Dionysos, begegnen[4], der hier nach dem Zusammenhang dem karthagischen Esmun zu entsprechen scheint. Darin wäre dann eine Übertragung der Identifizierung des Esmun mit Dionysos auch nach Karthago zu erkennen.

---

[1] Identifizierung des Esmun noch mit einer dritten Gottheit scheint mir nicht nachweisbar zu sein. CLERMONT-GANNEAU (Recueil V, S. 380) entnimmt Gleichsetzung des Esmun mit Hermes-Mercur aus einer von dem arabischen Schriftsteller Sâleh ibn Jahja in seiner Geschichte Beiruts zitierten Angabe, daß zu Sidon das Heiligtum des عُطَارِد, d. i. des Planeten Mercur, war. Mit Sicherheit geht die Identifizierung aus dieser Mitteilung keinenfalls hervor; denn einmal muß unter dem hier genannten Tempel nicht gerade der des Esmun verstanden werden, da Sidon außer diesem doch auch noch andere Tempel besaß, und dann kann die Angabe eines arabischen Schriftstellers für sich allein nicht als sichere Auskunft über die Auffassung einer phönizischen Gottheit angesehen werden. Im Altertum scheint man vielmehr von den phönizischen Göttern in der Regel den Gott אסכן oder סכן mit Hermes-Mercur gleichgesetzt zu haben. — Auch aus Ἑρμεῖ [Ἡ]ρακλεῖ in einer Inschrift von Delos (2. oder 1. vorchristliches Jahrhundert), die drei auf Delos ein Gymnasium besuchende Orientalen, darunter ein Sidonier und ein Tyrier, gestiftet haben, kann ich die von CLERMONT-GANNEAU (Recueil V, S. 288 f.) vermutete „équivalence de l'Echmoun phénicien et de l'Hermès hellénique" nicht entnehmen. Daß jener Doppelname dem cyprischen Esmun-Melkart entspreche, wie CLERMONT-GANNEAU meint, ist durch nichts nahe gelegt, besonders da Hermes und Herakles sehr oft nebeneinander genannt werden und, miteinander verbunden, auch anderwärts Patrone eines Gymnasiums waren, ohne daß wir Veranlassung hätten, an eine phönizische Vorstellung zu denken. Vgl. unten 2. Teil, V, 3 zu Ἑρμηρακλῆς.

[2] S. oben S. 199 f. [3] S. unten 3. Teil, I. [4] S. unten 2. Teil, V, 4, 3.

V. Die Vorstellung von dem Gott Esmun.

1. Esmun nach Inschriften, Münzen und ältern griechischen Autoren.

Für einen Gott, der mit Asklepios-Äsculap gleichgesetzt wird, ist mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß er ein heilender Gott war wie dieser. Es wäre aber doch immerhin möglich, daß die Identifizierung auf der Beobachtung einer andern Gemeinsamkeit beruht. Ein zweifelloses direktes Zeugnis dafür, daß auch Esmun ein Heilgott war, besitzen wir nicht[1]. Leider haben bis jetzt die Ausgrabungen im Esmuntempel zu Bostan-esch-schech für das Verständnis der Vorstellung von dem Gott kein neues Material geliefert. Überhaupt ist über die Natur dieses Gottes keinerlei deutliche Aussage auf uns gekommen vor der des Mythos von Esmun, den in später Zeit die Vita Isidori des Damascius erzählt hat, woraus uns bei Photius ein Auszug erhalten ist[2]. Dieser Mythos enthält in unverkennbarer Entlehnung mancherlei nichtphönizische Elemente. Inwieweit sie einen Kern umschließen, der phönizisch ist und sich wirklich auf Esmun bezieht, muß erst konstatiert werden. Deshalb sehe ich von dem Mythos bei Damascius zunächst ab. Erst wenn alle ältern Aussagen geprüft sind und auf der — wie sich herausstellen wird — sehr schmalen Grundlage, die sich aus ihnen gewinnen läßt, mit Hilfe paralleler Aussagen aus dem Altertum ein Bild rekonstruiert ist, darf an den Mythos des Damascius herangetreten werden mit der Frage, ob sich etwas in ihm auf das so gewonnene Bild beziehen und vielleicht zu seiner Vervollständigung verwerten läßt[3].

Zunächst mache ich lediglich den Versuch, aus den direkten Aussagen vor Damascius die Grundlage zu gewinnen, deren ein weiteres rekonstruierendes Verfahren bedürftig ist. Den einzelnen Zeugnissen wird

---

[1] LIDZBARSKI (Ephemeris II, S. 160) findet auf Grund sehr unsicherer Ergänzung in einer Inschrift aus dem Esmuntempel die Weihung von zwei Gliedmaßen erwähnt und denkt dabei an einen Geheilten.

[2] S. oben S. 203. [3] S. unten 2. Teil, V, 7.

mit Geduld schrittweise nachzugehn sein, bis wir unter vielen, die eine Auskunft versagen, zuletzt doch wohl eine Gruppe von Aussagen finden, welche eine bestimmte Vorstellung geltend machen und dadurch geeignet sind, den Ausgangspunkt für Kombinationen zu bilden. Aus Damascius erwähne ich jetzt nur die Züge, welche direkt mit dem übereinstimmen, was wir aus andern Quellen entnehmen. Auch von der Annahme, daß Esmun identisch sei mit dem Iolaos, den Polybius (l. VII, 9, 2f.) unter den karthagischen Göttern nennt, sehe ich einstweilen ab[1].

1. Der Name אשמן ist nach Bedeutung und Ableitung unsicher, ebenso das Epitheton מארח, „Merre", Μηρρη in der sardinischen Trilinguis (CIS. 143, 1). Man hat vorgeschlagen, es abzuleiten von ארח als identisch mit ארך in dem Sinne „verlängern" und es dann zu verstehn von dem „lebenverlängernden" Gott[2] oder auch von רוח als Participium activum Iphil in der Bedeutung: „der [Schmerzens]linderer"[3]. Das erstere geht kaum an, da ארח für ארך nicht vorkommt und die Ergänzung des „Lebens" als des zu verlängernden nicht selbstverständlich wäre. Aber auch die Ableitung von רוח in dem vorausgesetzten Sinne hat nicht viel Wahrscheinlichkeit, da dies Verbum vom Mildern des Schmerzes sonst nicht gebraucht wird. Besser haben andere das Wort von ארח „wandern" abgeleitet als Participium Piel = hebr. מְאָרֵחַ*[4] („Merre" = מְאַרֵּחַ[5]). Der Name könnte dann entweder „Wanderer" oder „Geleiter" bedeuten, schwerlich: „einer, der Gäste (freundlich) aufnimmt", „hospitalier"[6]. Die Bedeutung „Geleiter" würde auf jeden Gott passen; bei dem „Wanderer" könnte man etwa an den Stab des griechischen Asklepios denken, den man verstanden hat als das Abzeichen des hilfreich von Ort zu Ort wandernden Arztes[7]. Aber diese möglichen Bedeutungen des מארח sind viel zu unsicher, um daraus etwas zu folgern für das Wesen des Esmun, sei es sein ursprüngliches sei es das durch die Identifizierung mit Asklepios bestimmte.

Allerdings die Aussage derselben Trilinguis: שמ[ע] ק[לא רפיא (Z. 1 f.) läßt sich kaum anders verstehn als: „er [Esmun] hat gehört seine [des salarius Kleon] Stimme, hat ihn geheilt" — dieser Passus ist im Lateinischen und Griechischen nicht wiedergegeben. Von Heilung könnte freilich etwa bildlicherweise die Rede sein im Sinne von Errettung, die sich

---

[1] S. darüber unten 2. Teil, V, 4. [2] So die Herausgeber des CIS.

[3] So LIDZBARSKI, Epigraphik, S. 305.

[4] So M. A. LEVY, Phönizisches Wörterbuch 1864 s. v.; HALÉVY, Mélanges d'épigraphie, Paris 1874, S. 88; NÖLDEKE, ZDMG. XLII, 1888, S. 472.

[5] So HALÉVY. [6] So LEVY und HALÉVY.

[7] So PRELLER-ROBERT, Griech. Mythologie, Bd. I[4], S. 525. Diese Deutung ist nicht sehr wahrscheinlich, da der „Stab" des Asklepios in den bildlichen Darstellungen durchaus nicht wie ein Wanderstab auszusehen pflegt.

jedem Gott zuschreiben läßt. Indessen auch die bildliche Redeweise setzt die Vorstellung eines Gottes voraus, der sich als krankheitheilender bekundet hat. Aber wieder Heilung von Krankheit kann gelegentlich einmal jedem Gott zu verdanken sein, der deshalb nicht gerade speziell ein Heilgott sein muß. Dagegen läßt der Umstand, daß eine Mineralquelle sich in der Nähe der Fundstelle der sardinischen Inschrift befindet[1], allerdings vermuten, daß sie eine Heilquelle des Gottes, dieser also im speziellen Sinn ein Heilgott war. Aber die sardinische Inschrift setzt Esmun ausdrücklich gleich mit Äsculap-Asklepios. Deshalb ist hier nicht zu ersehen, ob dem Esmun die Bedeutung als Heilgott von Hause aus eigen oder ihm etwa zugeflossen ist aus dieser Identifizierung.

Zu Sidon befand sich ein Heiligtum des Esmun an der Quelle En-Jidlal, und der Esmuntempel Aschmunazar's lag auf oder an einem Berge (CIS. 3, 17); die Ruinen des Tempels zu Bostan-esch-schech liegen an einem Bergabhang. Die Tempel des Esmun-Äsculap zu Karthago und Neu-Karthago lagen auf Höhen[2]. Ebenso befanden sich in den Asklepiosheiligtümern vielfach Quellen, nicht immer Mineralquellen[3], und in der Regel waren die Tempel auch des Asklepios auf Bergen erbaut. An griechischen Einfluß ist für die Ortswahl der sidonischen Esmunheiligtümer nicht zu denken. Andererseits ist aus der Quelle und dem Berge dieser Heiligtümer weder zu ersehen, daß Esmun ein Heilgott war wie Asklepios, noch kann darin der Ausgangspunkt der Identifizierung gefunden werden; denn Quellorte und Berge waren die gewöhnlichen Lokalitäten für die Heiligtümer der westsemitischen Gottheiten überhaupt. Heilige Quellen speziell als Heilung spendend anzusehen, ist allerdings bei semitischen Völkern verbreitet gewesen. Eine Quelle des Ortes Palmetum (Φοινικών) an der Küste der Maranitä am arabischen Meerbusen galt nach dem aus Agatharchides geschöpften Bericht des Diodorus Siculus (l. III, 43, 1, 210[4]) als Heilung spendend, und die Pilger, die sich dort alle fünf Jahre zu einer Festfeier zusammenfanden, nahmen von dem Wasser mit nach Hause, wie die Araber es heute tun mit dem Wasser des Zemzem-Brunnens neben der Kaaba. Bei Ezechiel (c. 47, 9) bewirkt der Fluß, dessen Quelle im Heiligtum des endzeitlichen Jerusalem liegt, Leben und Heilung (יֵרָפְאוּ), wohin er kommt, für alle lebenden

[1] CIS. I, 1, S. 187. [2] S. oben S. 223 ff. 230.

[3] Zu dem in den ältern Abhandlungen über Asklepios Gesammelten ist hinzuzufügen die Quelle Glava-Panega bei einem neuerdings ausgegrabenen Asklepiosheiligtum in Bulgarien, die noch heute vom Volk als heilig und heilend angesehen wird, s. Gawril Kazarow, Zum Asklepioskult bei den alten Thrakern, Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. XI, 1908, S. 574.

[4] S. dazu Eduard Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906, S. 100 f.

Wesen. Die Quelle En-Jidlal bei einem Heiligtum des Esmun ist also, wenn auch keineswegs beweisend für seine Bedeutung als Heilgott, so doch dazu sehr passend.

In jenem Namen der Pflanze solanum bei den Puniern ἀϲτιρϲμουνιμ „Kraut des Esmun“[1] ist kein sicheres Kennzeichen dafür zu finden, daß Esmun von Hause aus ein Heilgott war, obgleich diese Bezeichnung gewiß mit der Heilkraft der Pflanze zusammenhängt, also den Gott, dessen Namen die Pflanze führt, als einen göttlichen Arzt ansieht. In der Schrift „De medicaminibus herbarum“, die dem Apulejus zugeschrieben wird, in Wirklichkeit freilich viel jüngern Ursprungs ist, wird ein Mythos berichtet, wonach Apollo diese Pflanze gefunden, dem Äsculap gegeben und ihr den Namen Apollinaris beigelegt hat (c. 23, Parabilium medicamentorum scriptores antiqui, ed. I. C. G. Ackermann, Norimb. 1788, S. 181). Demnach läßt sich fragen, ob die punische Benennung der Pflanze nicht etwa auf einen griechisch-römischen Mythos und lediglich wieder auf die Identifizierung des Esmun mit Asklepios zurückzuführen ist.

Eben dieselbe Unsicherheit besteht für die Behauptung jenes Sidoniers bei Pausanias[2], der Asklepios der Phönizier bedeute die den Menschen und Tieren zur Gesundheit notwendige Luft. Auch hier kann möglicherweise, obgleich der Sidonier den phönizischen Asklepios bestimmt von dem griechischen unterschieden wissen will, an eine Anschauung gedacht werden, die in Phönizien unter griechischem Einfluß aufgekommen war.

2. Daß bei Philo Byblius „Asklepios“, d. i. Esmun, neben den sieben Kabiren als der „achte“ und als Sohn des Cυδέκ oder Cυδύκ (fr. 2, 27, S. 569; vgl. fr. 2, 11, S. 567) genannt wird, gibt uns keinen direkten Aufschluß über seine Bedeutung. Der „achte“ beruht, wie wir schon vermuteten[3], wohl nur auf einer Etymologie Philo's oder seines Gewährsmannes[4].

---

[1] S. oben S. 204 f. [2] S. oben S. 221. [3] Oben S. 208. 214 f.

[4] Nach Clemens Alexandrinus (Cohort. V, 58 P, Migne, SG. 8, Sp. 169; Fragm. philosophorum Graecorum ed. Mullach. III, S. 114, fragm. 4) bezeichnete der „Καρχηδόνιοϲ“ Xenokrates neben den sieben Planetengöttern einen „achten“ als τὸν ἐκ πάντων αὐτῶν ϲυνεϲτῶτα κόϲμον. Da Καρχηδόνιοϲ sicher aus Καλχηδόνιοϲ entstanden und der bekannte Xenokrates von Kalchedon gemeint ist, so kann sich diese Aussage, wenigstens wenn sie wirklich von Xenokrates stammt, schwerlich, wie man öfters gemeint hat (aufgebracht hat es wohl MOVERS Bd. I, S. 528), auf Esmun als den „achten“ beziehen, mit dem Xenokrates sich kaum beschäftigt hat. Überdies hat ALOIS MÜLLER (Sitzungsber. d. Wien. Akad., philos.-hist. Cl. XLV, S. 503 f.) für die Parallelstelle bei Cicero, De nat. deor. I, 13, 34, wo Xenokrates ausdrücklich als „condiscipulus“ des Aristoteles bezeichnet wird, also als der Kalchedonier gemeint ist, nachgewiesen, daß hier zwar von acht Göttern die Rede ist, derjenige aber „qui ex omnibus sideribus, quae infixa caelo sunt, ex dispersis quasi membris simplex sit pu-

In der Zusammenstellung des Esmun mit den Kabiren ist allerdings kaum eine willkürliche Erfindung Philo's sondern eher die Wiedergabe einer wirklich zu seiner Zeit bei den Berytiern bestehenden Anschauung zu erkennen. Irgendwelcher tatsächliche Zusammenhang der Kabiren von Berytos mit dem Asklepios des Philo Byblius, d. i. Esmun, ergibt sich nämlich, wie es scheint, daraus, daß Philo an anderer Stelle (fr. 2, 12, S. 567) berichtet, von den Dioskuren oder Kabiren oder Korybanten oder Samothrakern, die von Sydyk abstammten, seien andere gezeugt worden, οἳ καὶ βοτάνας εὗρον, καὶ τὴν τῶν δακετῶν ἴασιν καὶ ἐπῳδάς. Hier stammen also die ersten Ärzte von den Kabiren ab. Das kann auf einen wirklich im Kultus von Berytos bestehenden Zusammenhang des Esmun-Asklepios als des göttlichen Arztes mit den Kabiren verweisen. Es ist das um so eher anzunehmen als Philo an dieser Stelle von Asklepios nicht redet, jene Angabe von den ersten Ärzten also nicht auf einer erst von Philo oder einem etymologisierenden Vorgänger geschaffenen Verbindung des Asklepios als des „achten" mit den Kabiren zu beruhen scheint[1]. Wohl aber mag die Kombination des Esmun mit den Kabiren speziell der Stadt Berytos angehört haben. Weder zu Sidon noch zu Karthago findet sich eine Spur dafür. Vielleicht liegt eine Entlehnung von auswärts vor. Zu Pergamon scheint dem Kultus des Asklepios ein Kult der Kabiren vorangegangen zu sein[2]. Jedenfalls hilft uns irgendwelcher Zusammenhang mit den Kabiren nichts zum Ver-

---

tandus deus" nur einer von den acht Göttern ist, nicht gerade der achte der Reihenfolge, wie bei Clemens. Cicero fügt nämlich hinzu: „septimum Solem adiungit, octavamque Lunam". Die Bezeichnung als „achter" haftet hier also an keiner bestimmten der acht Gottheiten, am wenigsten an dem „simplex putandus deus", dem vermeintlichen Esmun. Die Stelle handelt überhaupt nicht von Esmun.

[1] In fr. 2, 12 ist am Ende der Geschichte der Erfinder die Abstammung der ersten Ärzte von den Kabiren angegeben. Dann folgt die Erzählung von der Abstammung des Uranos und die lange Geschichte der Uraniden, und in dieser fr. 2, 20. 27, S. 568f. nennt Philo zum ersten Male den Asklepios, den achten Bruder der Kabiren. Wäre dessen Zusammenhang mit den Kabiren nichts als eine etymologisierende Erfindung Philo's oder seiner Quelle, dann wäre doch zu erwarten, daß er den Asklepios als den achten Bruder schon in fr. 2, 12 eingeführt hätte, wo er dann die Ableitung der Ärzte von den Kabiren auf eben diesen Einfall gründen würde. Die Nichterwähnung des Asklepios an dieser Stelle spricht dafür, daß der Zusammenhang der Kabiren mit den Ärzten auf einer feststehenden Zugehörigkeit des Asklepios zu den Kabiren beruht. Dieser Sachverhalt, wenn er von uns richtig aufgefaßt wird, hilft uns nichts zum Verständnis des Esmun, ist aber wichtig für die Beurteilung Philo's. Dann beruhen seine Angaben über die Erfinder nicht durchweg auf willkürlichen Einfällen sondern wenigstens zum Teil auf Reflexionen über die Kulte der einzelnen Städte oder auf überlieferten Göttergeschichten.

[2] W. Wroth, Asklepios and the coins of Pergamon, The Numismatic chronicle, Series III, Bd. II, 1882, S. 10f.

ständnis des Esmun, da wir doch nicht wissen, wie die Kabiren in Berytos vorgestellt wurden. Väter der Ärzte sind sie bei Philo wohl lediglich auf Grund eben ihrer Verbindung mit Esmun-Asklepios. Es ergibt sich also aus den Angaben Philo's mit einiger Wahrscheinlichkeit nur das eine, daß schon vor ihm in Berytos Esmun als ein Gott der Ärzte gedacht wurde. Das könnte aber auch hier auf seiner Identifizierung mit Asklepios beruhen.

In der Bezeichnung des „Asklepios" als Sohn des Συδέκ oder Συδύκ bei Philo Byblius, des Σάδυκος bei Damascius mag etwas Richtiges enthalten sein. Dafür spricht die Übereinstimmung und, weil diese auf Abhängigkeit beruhen könnte, noch mehr der Umstand, daß diese Angabe als eine Erfindung Philo's oder seines Gewährsmannes sich kaum verstehn läßt. Erfindungen in seinen genealogischen Angaben haben sonst eine sehr durchsichtige Tendenz. Allerdings aber ist ein phönizischer Gott Συδέκ oder Συδύκ mit Sicherheit nicht nachzuweisen[1]. Ein südarabischer Gottesname צדק scheint gesichert zu sein, und für einen entsprechenden westsemitischen lassen sich wenigstens einige Wahrscheinlichkeitsmomente geltend machen. Erinnerung an den Kultus eines Gottes צדק zu Sidon wird man vielleicht[2] darin erkennen dürfen, daß in arabischer Überlieferung Sidon als Sohn des Ṣadaḳâ oder Ṣadiḳâ (صدقاء), des Sohnes Kanaan's, erscheint[3]. Der Name des Planeten

[1] LAGRANGE (Religions sémitiques[2], S. 421, Anmkg. 4) stellt einen phönizischen Gott צדק in Frage; PHILIPPE BERGER, Comptes rendus AI. 1903, S. 158 tritt für den Gottesnamen ein. Es läßt sich aber nicht mit ihm dafür geltend machen der cyprische Königsname צדקמלך; denn darin ist wahrscheinlich צדק Verbum und מלך Gottesname, vgl. צִדְקִיָּהוּ mit dem Nomen צדק in appellativem Sinne. Für einen Gott צדק kann auch nicht angeführt werden die eine Inschriftenserie aus dem Esmuntempel von Sidon (s. oben S. 212). Man hat darin lesen wollen צדקיתן als Personnamen: „*Ṣdḳ* hat gegeben". Aber eine zuerst und wiederholt von CLERMONT-GANNEAU geltend gemachte andere Verbindung der Buchstaben hat, obgleich auch bei ihr Schwierigkeiten bleiben, die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Er liest (Recueil V, S. 366f.; VI, S. 162 ff. 337 ff.; ebenso LIDZBARSKI, Ephemeris II, S. 155): ובן צדק יתנמלך מלך und versteht den Anfang der Inschriften neuerdings (VI, S. 349): „Le roi Bodachtoret — et (avec) le prince héritier Yatan-milik — roi des Sidoniens . . .". Diese Lesung hat den Vorzug, daß sie die Schwierigkeit des מלך מלך durch die Verbindung des ersten מלך mit יתן beseitigt. Die parenthetische Erwähnung des „Erbprinzen" vor dem Titel des Königs ist freilich auffallend.

[2] Mit CLERMONT-GANNEAU, Recueil V, S. 207 ff.

[3] Darauf möchte ich nicht mit CLERMONT-GANNEAU (a. a. O., S. 257) Gewicht legen, daß der Bergstock, auf dem der Nahr el-Auwali bei Sidon, nach CLERMONT-GANNEAU identisch mit dem Fluß Asclepius, entspringt, bei alten arabischen Geographen Dschebel Siddîḳâ genannt wird. Wir hätten nach seiner Meinung in diesen geographischen Namen als mythologischen eine Zusammenstellung des Asklepios, d. i. Esmun, mit Sydyk. Aber bei der vielfachen Anwendung und mannigfachen Be-

Jupiter צֶדֶק bei den Rabbinen ist nicht unbedingt ein Beweis für einen entsprechenden Gottesnamen; denn etwa nur der glückbringende Planet als solcher könnte so benannt sein nach der Bedeutung „Heil" für das hebräische צֶדֶק. Aber der kanaanäische Personname im Alten Testament אֲדֹנִי־צֶדֶק (Jos. 10, 1), der ebensowenig als sein Pendant מַלְכִּי־צֶדֶק erfunden sein wird, bedeutet doch wohl eher: „(mein) Herr ist [der Gott] Ṣedeḳ" als: „mein Herr [oder: der Herr] ist gerecht"[1]; denn אדן oder mit Suffix אדני ist im Phönizischen in der Regel Gottheitsepitheton, nicht für sich allein stehende Gottesbezeichnung[2]. Dagegen kann מַלְכִּי־צֶדֶק bedeuten: „(mein) König ist [der Gott] Ṣedeḳ" und ebensogut „mein König [d. i. Gott, mein König] ist gerecht" oder mit *î* als Nominalendung: „[der Gott] *Mlk* ist gerecht". Vielleicht ist zu vergleichen der Name *Rab-zid[k]i* in den Amarna-Briefen (ed. Knudtzon n. 170, 37, S. 678f.[3]). — Bei unserer völligen Unkenntnis über die Bedeutung des Gottes *Ṣdḳ* hilft uns indessen ein Zusammenhang des Esmun mit ihm zum Verständnis des Esmun ebensowenig als der Zusammenhang mit den Kabiren.

3. Das Epitheton אדן, das Esmun in der sardinischen Trilinguis (CIS. 143, 1 לאדן לאשמן מארח) und אדני mit dem Suffix, das er in der Verbindung von אשמן mit מלקרת auf Cypern (16ᵇ; 23 לאדני לאשמן מלק[רת] „seinem Herrn, dem Esmun-Melkart") erhält, besagt gar nichts, da es allgemeines Gottheitsepitheton ist.

Wohl aber wird in der Dedikationsformel der sidonischen Inschriften, und zwar gleichlautend in der Inschrift Aschmunazar's und in den beiden Inschriftenreihen Bodaschtart's, dem Esmun ein sonst nicht vorkommendes Prädikat beigelegt: לאשמן שר קדש[4]. Die von anderer Seite ausgesprochenen Bedenken gegen die Lesung שר lassen sich beseitigen, obgleich sonst das Wort als Gottheitsepitheton im Westsemitischen nicht nachzuweisen und im Phönizischen bis jetzt überhaupt nicht gefunden ist. Es entspricht fraglos in der Bedeutung des hebräischen Wortes im

---

deutung der Bildungen vom Stamme צדק ist es sehr zweifelhaft, ob in jenem Bergnamen ein Gottesname zu erkennen ist.

[1] Vgl. Studien I, S. 15, Anmkg. 1.

[2] Vgl. oben S. 66 f., aber auch die S. 67 angeführten vereinzelten Personennamen mit אדן, *'adûni* als einem Gottesnamen. Schwerlich aber kann in dem südarabischen Personnamen עמצדק und dem anscheinend gleich gebildeten altbabylonischen *Ammi-z(ṣ)aduga* (Ranke, Early Babylonian personal names, S. 35. 65) in צדק etwas anderes als das Verbum erkannt werden.

[3] Winckler n. 125, 37, S. 236f. liest *Ben-zidki*.

[4] Durch die letzten Funde scheint die Lesung שר festzustehn. Zuerst war auch vorgeschlagen worden, שד zu lesen, was sich unschwer als ein Gottheitsepitheton verstehn ließe, vgl. das alttestamentliche שַׁד.

Sinne von „Fürst" babylonischem *šarru* als einem Epitheton verschiedener Götter und dem keilschriftlichen Namen der Göttin von Harran *Šarratu* (hebräisch שָׂרָה)[1]. Zu vergleichen sind auf westsemitischem Boden etwa der alttestamentliche שַׂר־צְבָא־יהוה (Jos. 5, 14) und die Bezeichnung שַׂר für bestimmte Engel im Buche Daniel (c. 10, 13. 20; 12, 1). Hierher gehört vielleicht ferner das in seiner Bedeutung unsichere palmyrenische שרן (de Vogüé n. 135: שמש שרן רבא). Bisher ist בעל als Epitheton Esmun's nicht gefunden worden. Vielleicht hat er dies Epitheton nicht erhalten, weil er nirgends der Hauptgott einer Stadt war. Statt dessen wird er mit שר bezeichnet worden sein als eine der niedern Gottheiten, wie im Alten Testament die Engel dies Epitheton erhalten, Jahwe aber nur einmal in der Steigerung שַׂר־שָׂרִים „Fürst der Fürsten" (Dan. 8, 25). Ich will nicht unterlassen, obgleich ich keinerlei Gewicht darauf lege, an das Epitheton „dominus" des afrikanischen Äsculap[2] zu erinnern, das möglicherweise dem שר entsprechen könnte. Wahrscheinlich ist das freilich nicht, da „dominus" eher das gewöhnliche Gottheitsepitheton אדן wiedergibt, dessen genaue Übersetzung es wäre.

Das קדש in שר קדש ist mehrdeutig. Mag dies Epitheton nun zu verstehn sein „heiliger Fürst"[3] oder „Fürst von Kadesch"[4], in jedem Falle bringt es keine genauere Bestimmung der Natur des Gottes Esmun. Nicht unbedingt ist für das Verständnis der Bezeichnung שר קדש in den sidonischen Inschriften von Bedeutung, daß der afrikanische Äsculap auch das Epitheton „sanctus" erhält (CIL. VIII, 2587 zu Lambäsis vom J. 181 n. Chr.); diese Bezeichnung kommt allerdings mehrfach für syrisch-phönizische Gottheiten vor[5], ist aber ein allgemeines und altrömisches Gottheitsepitheton. Jedenfalls wäre die Bezeichnung des Esmun als קדש „heilig" nichts, was ihn von den andern Göttern unterschiede. In der Aschmunazar-Inschrift wird diese Charakterisierung den Göttern überhaupt beigelegt (האלנם הקדשם Z. 9. 22) und dem Melkart vielleicht in einer sardinischen Inschrift (Comptes rendus AI. 1901, S. 578), wenn nämlich der Anfang der Inschrift לאדן לאלם הקדש מלקרת bedeutet „dem Herrn, dem heiligen Gott" und nicht vielmehr „dem Gott des Heiligtums"[6].

4. An Personennamen, die mit אשמן zusammengesetzt sind, zähle ich, ohne Doppelformen desselben Namens, ohne unsichere Belege und

[1] Für das babylonische Epitheton s. ZIMMERN, KAT.[3], S. 352. 373 f.

[2] S. oben S. 229. [3] So PHILIPPE BERGER, TORREY, LAGRANGE.

[4] So CLERMONT-GANNEAU.

[5] Belege bei CUMONT, Religions orientales[2], S. 363.

[6] Die eine oder die andere Übersetzung schlägt PHILIPPE BERGER vor, Comptes rendus AI. a. oben a. O.

abgesehen von פעלאש, worin אש Abkürzung für אשמן sein könnte, 17 verschiedene Namen, die großenteils mehrfach zu belegen sind[1]. Dazu kommt vielleicht noch אשמן als Hypokoristikon; vgl. die lateinisch erhaltenen Namen Asmunis (Genetiv), Asmunius[2]. Die Namen bieten folgende Aussagen von dem Gott: „Esmun ist Herr“ אשמנאדן und [א]דנאשמן, auch „Esmun ist mein Herr“ אשמנאדני, „Esmun hat gegeben“ אשמניתן, „Esmun hat zuerteilt“ אשמנחלק, „Esmun hat dargewogen“, d. h. zuerteilt, אשמנפלס, „Esmun hat bestimmt (?)“ אשמניעד, „Esmun hat geholfen“ אשמנעזר, „Esmun hat Gedeihen gegeben“ אשמנצלח, „Esmun hat getragen“ אשמנעמס und אשמעמס, „Esmun hat errettet“ אשמנחלץ, „Esmun hat bewahrt“ [א]שמנשמר, „Esmun hat vergolten“ אשמנשלם. Oder der Namensträger wird bezeichnet als „Diener des Esmun“ עבדאשמן und עבדשמן, vgl. noch עבדאש, als „Verehrer des Esmun (?)“ יגראשמ[ן] („der den Esmun fürchtet“?), als „Schützling des Esmun“ גראשמן, Γηρυсμων, als „Mutter“ oder wohl eher „Magd des Esmun“ אמאשמן, wahrscheinlich statt אמתאשמן. Für die Namen בדאשמן und אשמנשלך ist die Bedeutung ganz unsicher. Zu diesen 17 Namen kommt als wahrscheinlich hierher gehörend noch hinzu פעלאש „אש hat getan“. Vielleicht ist ferner in einer karthagischen Inschrift ein weiterer Name zu lesen אשמנחמא, vielleicht aber auch אשמנחמס = אשמנעמס. Die Bedeutung von אשמנחמא wäre dunkel; vermutlich stände חמא irrtümlich statt חנא „Esmun ist gnädig“.

Alle diese Namen besagen für die besondere Vorstellung von Esmun gar nichts, da sie fast alle, mit vielleicht alleiniger Ausnahme von יגראשמן, im Phönizischen oder doch im Alten Testament Pendants mit Anwendung anderer Gottesnamen haben. Der Name אשמניעד „Esmun hat bestimmt“ hat vielleicht eine Parallele in alttestamentlichem יעדי oder יעדו, das freilich auch zum Stamme עדה gehören kann wie עדי in עדיאל. Jedenfalls ist die Aussage von אשמניעד so allgemein als möglich, ebenso die von יגראשמן, wo die Bedeutung „der den Esmun fürchtet“ doch ziemlich sicher ist.

5. Trotz des Schweigens unserer Quellen über das Wesen des Esmun läßt sich doch einiges Wenige über seine Stellung unter den phönizischen Gottheiten aus unserm Material direkt entnehmen.

Ob in Karthago der Tempel des Aesculapius-Esmun auf der Akropolis[3] sich, wie man oft vermutet hat, in der unmittelbaren Nachbar-

[1] Ich habe אשמנארן, אשמנארני und ארנאשמן als einen einzigen Namen gezählt, dagegen בדאשמן und אשמנשלך als selbständige Namen, obgleich das erstere möglicherweise Nebenform von עבדא' sein könnte und das zweite von PRAETORIUS (Phönizische Namen auf שלך, ZDMG. LVIII, 1904, S. 633) als Nebenform von אשמנשלם angesehen wird. Gegen diese Annahme scheint zu sprechen der altbabylonische Name *Išlik-Rammân*, s. RANKE, Early Babylonian personal names, S. 110. 233, Anmkg. 5.

[2] S. oben S. 215 ff.

[3] S. oben S. 223 ff.

schaft des Tempels der großen karthagischen Göttin befand, ist zweifelhaft, da sich die Lage des Tempels der Göttin bis jetzt mit Sicherheit nicht nachweisen läßt[1]. Aber in lateinischen Inschriften fanden wir den Äsculap direkt nach dieser Göttin, der Cälestis, genannt[2], und schon die Verehrung des Esmun auf der Akropolis beweist seine Wichtigkeit für den karthagischen Staat. Daraus ergibt sich zweifellos, daß er nicht ein Spezialgott der Heilkunst war, sondern eine allgemeinere Bedeutung hatte, in der nur eine bestimmte Seite auf heilende Wirksamkeit bezogen werden konnte.

Aber der Name des höchsten Gottes ist אשמן in Karthago nicht gewesen. Nicht nur erscheint der karthagische Äsculap als der Cälestis nachgeordnet, sondern aus allen unsern Nachrichten über die karthagische Religion gewinnt man den Eindruck, daß unter den männlichen Göttern der höchste der Rangordnung nach der Gott war, der als Κρόνος oder „Saturnus" bezeichnet wird und wohl identisch war mit dem von andern „Herakles" genannten Gott. Mit „Herakles" jedenfalls ist gemeint der „Baal" mit dem Namen Melkart, den man auch kürzer *milk* und am häufigsten Baal Hamman nannte[3]. Diesem Gott oder, wenn die angeführten Bezeichnungen nicht alle einen einzigen meinen, diesen Göttern hat Esmun im Rang offenbar nachgestanden. Auch in Sidon war er nicht der höchste Gott, denn Aschmunazar nennt, offenbar als von Esmun verschieden, den „Baal von Sidon", dem er ebenfalls einen Tempel erbaut hat (Z. 18). Wie der karthagische Äsculap seinen Platz hinter der Cälestis hat, so stand der Esmun von Sidon anscheinend der Astarte nach; Aschmunazar nennt die Erbauung eines Astartetempels vor der des Esmuntempels, dagegen die Erbauung eines andern Astartetempels nach der des Tempels für den Baal von Sidon (Z. 16ff.). Esmun verdankt die hervorragende Stellung, die er auf der Akropolis Karthagos einnimmt, wahrscheinlich seiner Kombination mit der großen Göttin Karthagos, der „Cälestis". Sie war allem Anschein nach die am höchsten verehrte unter den Gottheiten Karthagos und ebenso Astarte in Sidon, wo der Baal nur etwa in seiner Eigenschaft als der eigentliche Stadtgott, der „Baal von Sidon", einen gewissen Vorrang gehabt haben mag. König Tabnit bezeichnet in seiner Inschrift sich und seinen Vater als Priester der Astarte (Lidzbarski, Epigraphik, S. 417, Z. 1 f.). In der Aschmunazar-Inschrift wird die Königin Mutter Amaschtart eine Priesterin der Astarte genannt (Z. 14f.) und Astarte als רבתן „unsere Herrin" bezeichnet (Z. 15). Auch ein König Bodaschtart von Sidon (wir wissen nicht, ob er identisch ist mit dem Erbauer des Esmuntempels) hat nach einer Inschrift „seinem Gott, der Astarte" (ל[א]לי לעשתרת) eine Weihung

---

[1] Vgl. unten 2. Teil, V, 2. [2] S. oben S. 223.

[3] S. Artikel „Moloch" PRE.[3], Bd. XIII, S. 289, 9ff. und unten 3. Teil V, 4, 1.

dargebracht (CIS. 4, 5). Aus alledem geht deutlich hervor, daß Astarte für den sidonischen Staat eine besonders hohe Bedeutung hatte, eine höhere als Esmun.

Von griechischen Schriftstellern wird der phönizische „Asklepios" als der Sohn eines andern Gottes bezeichnet, bei Philo Byblius als Sohn des Sydek oder Sydyk[1] und ebenso bei Damascius als Sohn des Sadykos. Jener Sidonier bei Pausanias (l. VII, 23, 7f.) bezeichnet den Asklepios — er behauptet damit eine spezifisch phönizische Auffassung auszusprechen — als einen Sohn des Apollon, d. i. nach seiner Auslegung: der Sonne. In dem Sohnesverhältnis eines Gottes kann an und für sich lediglich das Bewußtsein einer wirklichen oder gedachten geschichtlichen Folge der Kulte zum Ausdruck kommen Aber für Esmun ist es zweifellos, daß er nicht in die Reihe der großen phönizischen Götter gehört, die von den Griechen als „Zeus" oder „Kronos" bezeichnet werden. Bei Esmun wird also in der Bezeichnung als Sohn ein Verhältnis der Unterordnung zum Ausdruck kommen. Von Vätern jener großen Götter, des El oder auch der verschiedenen Götter, die schlechthin als der Baal bezeichnet werden, wissen wir nichts. Sie gelten in den mit ihren Namen gebildeten Personennamen als „der Vater" oder doch als Vater ihrer Verehrer[2]. Wenn Philo Byblius auch dem Kronos-El einen Vater zuweist, den Uranos, so geschieht das lediglich nach griechischem Vorbild. Esmun seinerseits steht offenbar als „Sohn" in einer Reihe mit Göttern zweiten Grades bei den Westsemiten, dem Adonis von Byblos und dem ursprünglich, ehe er in der Baalvorstellung aufging, wahrscheinlich ebenfalls dem höchsten Gott untergeordnet gedachten Melkart-Herakles von Tyrus. Diese „Söhne" unter den Göttern werden den „Vätern" gegenüber als jugendlich vorzustellen sein. Bei Melkart und Adonis bezieht sich die Jugendlichkeit darauf, daß sie neu zum Leben erstanden sind. Sie sind nicht immer da, sondern werden in jedem Jahre neu geboren[3]. Dasselbe wird für Esmun zu vermuten sein. Auch er also scheint nach jenen Analogien ein Gott des Naturlebens zu sein. Freilich muß bemerkt werden, was sich für Esmun aus den angeführten Zeugnissen deutlich genug ergibt, daß alle unsere Nachrichten über genealogische Verhältnisse der phönizischen Götter aus später Zeit stammen. Wie alt diese Anschauungsweise ist, läßt sich bei der Spärlichkeit alter Quellen für die phönizische Religion nicht sagen.

---

[1] S. oben S. 245.

[2] Vgl. oben S. 39f. Es ist sicher nicht zufällig, daß ein Name 'Abi-'ašmun bis jetzt nicht gefunden worden ist.

[3] Für Adonis s. oben S. 133ff. 177ff. Auch für Melkart ist das selbe anzunehmen, da ihm ein jährliches Auferstehungsfest gefeiert wird, wonach auch er ursprünglich zu den jugendlichen Göttern zu gehören scheint; vgl. oben S. 33. 135.

In Babylonien kommen genealogische Verhältnisse der Gottheiten schon sehr früh vor, werden aber doch auch hier nichts ursprüngliches sein. Daß man wenigstens in später Zeit bei den Phöniziern bestimmte Götter als „Söhne" ansah, muß indessen ebenso wie überall da, wo diese Stellung sich nicht oder nicht nur aus einer geschichtlichen Reflexion ableiten läßt, in einer vorgefundenen Auffassung dieser Götter begründet gewesen sein. Insofern dürfen allerdings jene Zeugnisse für eine alte Anschauung von diesen Göttern, Esmun wohl eingeschlossen, als jugendlichen geltend gemacht werden.

Auf Münzen des Septimius Severus, des Caracalla und des Geta finden sich Bilder, die möglicherweise den karthagischen Esmun darstellen[1]. Esmun wäre hier jugendlich aufgefaßt. Es ist aber doch zweifelhaft, ob die Münzbilder wirklich ihm gelten. Die Münzen zeigen eine nackte Gestalt, die als Äsculap oder doch als ein mit dem Äsculap verschmolzener Gott kenntlich ist an dem schlangenumwundenen Stabe, welchen sie in der Hand hält; von den gewöhnlichen Darstellungen des Asklepios oder des Aesculapius ist sie dadurch verschieden, daß zwei große Schlangen sich zu beiden Seiten der Figur emporrichten. Der Gott ist auf zweien dieser Münzen deutlich oder doch anscheinend bartlos dargestellt[2]; wenigstens auf einer ist die Bartlosigkeit nicht zweifellos[3]. Aber auch der griechisch-römische Heilgott wird nicht so selten bartlos abgebildet[4]. Seit der zweiten attischen Schule und seit Skopas kommt Asklepios in jugendlicher Gestalt vor[5]. Unsicher ist ferner die Beziehung der Münzen auf Afrika. Äußere Anzeichen für die Prägung in Afrika

---

[1] S. Tafel V, n. 3–5. Die Beziehung des Gottesbildes auf Esmun ist aufgestellt worden von BABELON, „Les monnaies de Septime Sévère, de Caracalla et de Géta relatives à l'Afrique", Rivista Italiana di numismatica, Bd. XVI, 1903, S. 157 ff. und Comptes rendus AI. 1904, S. 231 ff.

[2] Tafel V, n. 3 und 4 (mit Kopf oder Büste des Septimius Severus).

[3] Tafel V, n. 5 (mit Büste des Geta).

[4] Auf diese Darstellung des Gottes der Münzbilder ist deshalb nicht so starkes Gewicht zu legen, wie es BABELON tut.

[5] AMELUNG, Die Sculpturen des Vaticanischen Museums, Bd. I, 1903, S. 30; vgl. KJELLBERG, Asklepios, mythologisch-archäologische Studien, Språkvetenskapliga Sällskapets, Upsala förhandlingar 1894—1897 (Upsala Universitets Årsskrift), S. 104 (Separatabzug II, S. 35). Das wohl noch ältere Kultbild in Sikyon stellte den Asklepios als unbärtigen Jüngling dar, s. KJELLBERG a. a. O., S. 71 (II, S. 2). Auf einer Großbronze des Galba (HENRY COHEN, Description historique des monnaies frappées sous l'empire romain, Bd. I², Paris 1880, S. 336 n. 265), von der sich ein Exemplar im Berliner Königlichen Münzkabinett befindet (ich verdanke die Kenntnis der Münze Herrn Professor DRESSEL), ist Äsculap in nackter jugendlicher Gestalt dargestellt mit dem Schlangenstab in der Hand.

liegen nicht vor[1]. Ich kann nicht finden, daß aus innern Gründen mehr zu entnehmen ist als die Möglichkeit der Beziehung auf Afrika. Sie liegt allerdings für Münzen des Septimius Severus, der ein geborener Afrikaner war, nahe. Er hat sich um das J. 204 speziell mit Afrika beschäftigt, und es ist wahrscheinlich, daß er sich nach 202 in Afrika aufgehalten hat[2]. Das ist aber, soviel ich sehe, nicht entscheidend für seine Münzen mit dem „Äsculap", die aus dem J. 207 stammen[3]. — Solange die zweifelhaften Punkte nicht klargestellt werden, können diese Münzbilder als beweisendes Material für die Auffassung des Esmun nicht verwertet werden. Wir werden aber weiterhin noch sehen, daß die Verbindung des Gottesbildes der Münzen mit zwei Schlangen seine Beziehung auf Esmun sehr nahe legt[4].

Mit mehr Wahrscheinlichkeit läßt sich ein Bild des Esmun erkennen auf einer schon oben[5] in Erwägung gezogenen Münze von Berytos, auf dem Avers mit dem Bilde Heliogabal's, auf dem Revers eine jugendliche nackte Gestalt, die zwischen zwei aufgerichteten Schlangen steht[6]. Da es nach den oben[7] besprochenen Angaben oder Andeutungen über Esmunkult zu Berytos naheliegt, bei einem Gottesbild dieser Stadt an Esmun zu denken, so mag die Beziehung des Münzbildes auf ihn berechtigt sein. Die Stellung eines Gottes zwischen zwei Schlangen kommt selten vor. Deshalb könnte man etwa von dieser Münze aus einen Rückschluß machen für die Bedeutung der Figur zwischen zwei Schlangen auf jenen Münzen des Septimius Severus, des Caracalla und des Geta. Der Schlangenstab, den die jugendliche Figur jener anscheinend afrikanischen Münzen trägt, würde hinzugefügt worden sein auf Grund

---

[1] Nach mündlicher Mitteilung von Professor DRESSEL. Auch BABELON behauptet nicht, daß Prägung in Afrika anzunehmen sei.

[2] Diese Beziehungen des Kaisers zu Afrika hat BABELON, Rivista, S. 159ff. nachgewiesen.

[3] W. WROTH (Apollo with the Aesculapian staff, The Numismatic chronicle, Series III, Bd. II, 1882, S. 301ff.), der eine dieser Münzen (mit Kopf des Caracalla; bei BABELON, Rivista, S. 170 n. 21, ohne Abbildung) besprochen hat, findet darin keine Beziehung auf Afrika und deutet die Gottesfigur anders. Die Gottesfigur dieser Münze (bei WROTH Taf. XIV n. 1) ist identisch oder nahezu identisch mit der Gottesfigur der bei BABELON, Rivista, Taf. III n. 12 (unsere Tafel V, n. 5) abgebildeten Münze mit Büste des Geta. Aus der nicht photographischen Wiedergabe des Münzbildes bei WROTH läßt sich Bartlosigkeit des Gottes, die er, wenn die Abbildung korrekt ist, mit Recht annimmt, nicht sicher konstatieren.

[4] S. unten 2. Teil, V, 6. [5] S. 233 f.

[6] BABELON (Comptes rendus AI. a. a. O.) stellt dies Münzbild mit den auf Afrika zurückgeführten zusammen und hält auch die Figur der Münze von Berytos für einen Esmun.

[7] S. 214 f.

der Verschmelzung mit dem römischen Äsculap, für den der Schlangenstab charakteristisch ist. In dem Bilde der Münze von Berytos könnte sich eine altphönizische Auffassung des Esmun erhalten haben neben der schon früher auf den phönizischen Münzen vereinzelt vorkommenden Darstellung des griechischen Asklepios, und von hier aus gewönne dann die Deutung des Dionysos der phönizischen Münzen auf Esmun an Wahrscheinlichkeit; denn das Bild der Münze von Berytos hat, wie schon bemerkt wurde, am meisten Ähnlichkeit mit einer Dionysosgestalt. Aber die Darstellung zwischen zwei Schlangen ist nicht unbedingt ein Anzeichen für phönizische Herkunft. Auf einer Münze von Zakynthos aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert scheint in einem Knaben zwischen zwei geringelt sich aufrichtenden Schlangen, mit denen er spielt, der junge Asklepios dargestellt zu sein[1]. Sonst freilich kenne ich auf griechischem Boden keinen Asklepios zwischen zwei Schlangen. Immerhin bietet unter Vergleichung der Münze von Zakynthos die von Berytos keinen ganz sichern Ausgangspunkt, um in dem Gott zwischen zwei Schlangen den phönizischen Esmun zu erkennen.

Wie die an Dionysos erinnernde jugendliche Gestalt auf dieser Münze, so könnte man auch sonst die Darstellungen des Dionysos auf den Münzen der phönizischen Städte, wenn man sie nach unserm Vorschlag auf Esmun beziehen will, zum Teil ansehen als ein Zeichen für jugendliche Auffassung des Esmun. Ich finde in diesen Dionysosbildern freilich nichts, was von gewohnter griechischer Darstellung abwiche; auch tritt Jugendlichkeit nicht überall hervor. Der Gott ist bald bartlos, bald bärtig dargestellt. Dionysos wurde in der ältern griechischen Kunst, soweit ich mich habe unterrichten lassen, häufig bärtig dargestellt[2].

Ganz abgesehen von den besprochenen Münzen ist die Auffassung des Esmun als eines jugendlichen Gottes kaum zweifelhaft. Bei Damascius stimmt mit unsern Beobachtungen überein seine Schilderung des Esmunos als eines schönen Jünglings, der von der Göttermutter Astronoe geliebt und zum Gott erhoben wird[3].

Zu einer weitern Charakterisierung, die sich den bisher gewonnenen anschlösse, würde die Gleichsetzung Esmun's mit Dionysos, wenn sie

---

[1] Catalogue of the Greek coins in the British Museum, Bd. Peloponnesus von GARDNER, London 1887, Taf. XIX, 16. Ich verdanke die Kenntnis dieser Münze Herrn Dr. REGLING am Berliner Königlichen Münzkabinett, wo sich ein Exemplar befindet. Daß sie nicht mit GARDNER a. a. O., S. 96 auf den mit den Schlangen kämpfenden Knaben Herakles zu beziehen ist, hat V. SALLET, Zeitschr. f. Numismatik, Bd. XVIII, 1892, S. 197 in überzeugender Weise gezeigt. Daß sie, wie er vorschlägt, auf den Asklepios zu beziehen sei, ist mit irgendwelcher Bestimmtheit nicht zu ersehen. Ich weiß aber auch meinerseits keine andere Deutung.

[2] Nach WELCKER, Griech. Götterlehre, Bd. II, S. 616f. sogar immer.

[3] S. unten 2. Teil, V, 7.

berechtigt sein sollte, Veranlassung geben. Sie würde zeigen, was wir schon aus der Stellung Esmun's in Karthago entnommen haben, daß die Vorstellung von ihm eine allgemeinere war als die eines speziellen Heilgottes. Bei den offenbar vielfach sehr äußerlichen Gründen für die Gleichsetzung phönizischer Gottheiten mit griechischen wäre die Veranlassung zu einer Identifizierung Esmun's mit Dionysos nicht allzu tief zu suchen. Aber auch in Phönizien konnte man in Dionysos den Repräsentanten der ausbrechenden Lebensfreude nicht verkennen. In dem Parallelismus dieser Vorstellung mit der der Wiedergewinnung des Lebens durch den heilenden Gott könnte das Motiv zu finden sein für die Deutung ein und desselben Gottes als Dionysos und als Asklepios[1]. Es wird uns aber weiterhin wahrscheinlich werden, daß eine Auffassung des Esmun als des Gottes des erwachenden Naturlebens die ursprüngliche und die Bedeutung als Heilgott erst daraus hervorgegangen ist[2]. In dem bisher von uns beobachteten scheint darauf zu verweisen seine Darstellung als „Sohn", als jugendlicher Gott. Auch Dionysos ist nicht nur allgemein ein Gott der Lebensfreude sondern speziell ein Gott des erwachenden Lebens, der im Menschen und in der Natur neue Kräfte weckt. Ob man daran gedacht hat, wenn man in Phönizien ihn wirklich dem Esmun gleichsetzte, ist zweifelhaft; aber schon eine Übereinstimmung des allgemeinen Charakters, wohl eben in der Lebensfreudigkeit, kann dafür ausreichend erschienen sein. Ist Esmun wirklich speziell ein Gott des erwachenden Naturlebens, so wird von ihm wie von Adonis die Vorstellung bestanden haben, daß er zeitweilig entschwindet, um dann wiederzukehren. Sollte sich vielleicht darauf seine Bezeichnung mit מארח nach der Erklärung „Wanderer" beziehen und hinweisen auf sein Kommen, Gehn und Wiederkommen?

Ob für Esmun und andere ihm verwandte Gottesgestalten der Kanaanäer der Zusammenhang mit dem erwachenden Naturleben, der neuen Vegetation, zu verstehn ist von dem Erwachen des Frühlings nach dem Winterschlaf oder von dem Erwachen nach der Sommerdürre mit der beginnenden Regenzeit, läßt sich allgemein nicht beantworten und am wenigsten speziell für Esmun. Es mag in den einzelnen Fällen bald an die eine, bald an die andere Jahreszeit zu denken sein. Für Adonis glaubten wir mit Bestimmtheit an das Erwachen der Natur im Frühling denken zu müssen. Es ist nicht notwendig, daß unsere für ihn gemachten Beobachtungen auch für Esmun gelten.

Der Auffassung als Vegetationsgott mag bei Esmun, wie wir es für

---

[1] Baethgen, Beiträge, S. 44 hat das Richtige vermutet, wenn er den Esmun als den „Gott der Lebenskraft und der Heilung" bezeichnet. Eine Begründung gab er nicht.

[2] S. unten 2. Teil, V, 7.

Adonis angenommen haben[1], vorangegangen sein eine mehr konkrete, die ihn gegenwärtig dachte in einem einzelnen Naturgegenstand oder umschränkten Naturbereich, woran das Wiederaufleben nach dem Abgestorbensein beobachtet wurde. Die Vorstellung von Vegetationsgöttern gehört bei den Phöniziern zweifellos den Anfangszeiten an, wie wir, noch mehr als aus den bis dahin besprochenen Nachrichten über Adonis, weiterhin aus seinem Zusammenhang mit dem babylonischen Tammuz werden entnehmen müssen[2]. Da wir freilich direkt nicht wissen, ob die spezielle Vorstellung des Gottes Esmun schon in ältesten Zeiten vorhanden war, scheint es keine Berechtigung zu haben, über eine primitive Bedeutung vor jener allgemeinen des erwachenden Naturlebens zu reflektieren. Wir werden aber später sehen, daß die Vorstellung von Esmun durch ihren Zusammenhang mit der von Adonis und Tammuz allerdings für ihren Ursprung auf hohes Altertum verweist[3]. Die einstmalige Bedeutung als ein Baum, wie wir sie für eine Seite der Tammuzvorstellung und ebenso für Adonis nicht unwahrscheinlich gefunden haben, ließe sich sehr wohl denken als der Ausgangspunkt eines Lebensgottes, dem man krankheitheilende Kraft zuschrieb[4]. Die Babylonier kennen einen heilkräftigen Baum von Eridu[5]. Bei Ezechiel (c. 47, 12) wachsen an dem Tempelstrome des endzeitlichen Jerusalem Bäume, deren Blätter zur Arznei[6] dienen. Die in den Blättern zutage tretende Lebenskraft des Baumes ist hier als Heilung wirkend gedacht. Das ist nur eine Spezialisierung der bei den Nordsemiten weitverbreiteten Vorstellung vom Lebensbaume, die im Alten Testament in der Form vorkommt, daß der Genuß der Früchte des Baumes Leben bewirkt[7]. Krankheitheilung faßten die

---

[1] Oben S. 173 ff. [2] S. unten 3. Teil, II.

[3] S. unten 3. Teil, I und III.

[4] Aus der Bedeutung speziell des Esmun als das erwachende Naturleben läßt sich nicht mit voller Bestimmtheit ersehen, daß er von Hause aus eine tellurische Bedeutung hatte, obgleich es allerdings von vornherein wahrscheinlich ist. Das Naturleben könnte durch den Aufgang oder Wechsel eines Gestirns bestimmt gedacht sein. Bei Adonis ist die tellurische Bedeutung deutlich durch die Klage; diese läßt sich, so wie sie lautet, nur auf das Absterben des Erdenlebens beziehen, mit dem also der Gott stirbt. Für Esmun wissen wir von einer Klage nichts. Wir werden aber sehen, daß es nicht möglich ist, die Ursprünge der Vorstellung von Esmun und der von Adonis zu trennen (s. unten 3. Teil, I). Sollte wirklich der Name אשמן auf die Lebenskraft verweisen (s. oben S. 207 f.), so paßt das am besten auf die neu erstehende Vegetation und etwa speziell auf einen einzelnen Baum, eine einzelne Pflanze oder auch ein abgegrenztes Bereich der Pflanzenwelt als ein grünendes oder blühendes.

[5] ZIMMERN, Gott Tamūz, S. 715.

[6] תְּרוּפָה, vgl. Sir. 38, 4 תרופות = φάρμακα.

[7] S. darüber WÜNSCHE, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser (Ex oriente lux, herausggb. von Winckler, Bd. I, 1905), S. 1 ff.

Nordsemiten auf als Lebensverleihung[1]. In der neutestamentlichen Apokalypse (c. 22, 2) findet sich die Vorstellung der Heilung durch die Blätter des ξύλον ζωῆς (vgl. noch Sir. 38, 5). Nach heutigem syrischem und arabischem Glauben erlangen Kranke, die ein Stück von ihrem Zeug an einen heiligen Baum hängen, dadurch Heilung[2]. Die Beduinen in Moab lassen den grünen Zweig eines heiligen Baumes über den Körper oder die Arme streifen, um von einer Krankheit befreit zu werden oder eine neue Kraft zu erlangen. Zwei oder drei Blätter eines heiligen Oelbaumes zu Kerak bringen, auf die erkrankten Körperteile gelegt, Heilung. Oder man schläft, um Genesung zu finden, im Schatten eines heiligen Baumes[3]. Vielleicht nicht nur die Beobachtung der Wachstumskraft des Baumes hat ihn als Leben oder Heilung bringend erscheinen lassen, sondern auf den Baum überhaupt wurde dazu noch etwa übertragen was von einzelnen Bäumen und andern Pflanzen gilt, daß sie nach praktischer Erfahrung heilkräftig wirken. Auch an die Pflanzen ist doch wohl gedacht in der Aussage des Buches Sirach (c. 38, 4), daß Gott „aus der Erde Heilmittel schafft". Der babylonische Mythos kennt neben dem Lebensbaum ein Lebenskraut[4]. Auch auf Grund der heilkräftigen Wirkung von Pflanzen konnte ein Vegetationsgott zum Heilgott werden.

Soviel scheint mir schon aus dem Material, das ich bereits gegeben habe, deutlich zu sein: Esmun ist eine Naturgottheit, die erst, nachdem eine bestimmte Stadt ihren Kultus angenommen hatte, zu einer Schutzgottheit des Volkes wurde, so in Karthago. Wäre Esmun von Hause aus ein nicht naturalistisch aufgefaßter Stammesgott, so bliebe seine Charakterisierung als „Sohn" unerklärlich und ebenso seine Stellung zur Astarte. Sie läßt sich wohl nur verstehn, ebenso wie wir es für die Stellung des Adonis zur Baalat auszuführen versucht haben[5], als die Verbindung des Repräsentanten der sich erneuenden Natur mit der großen Mutter alles Lebendigen[6]. Auch für Astarte glaubten wir in einzelnen ihrer ver-

---

[1] S. unten 2. Teil, V, 5 und 4. Teil, I.

[2] Für die Sitte, Stücke der Kleidung speziell zum Zwecke der Krankenheilung an heilige Bäume zu hängen, s. die oben S. 175, Anmerkg. 3 für das Behängen der heiligen Bäume zitierten Angaben bei CURTISS, JAUSSEN, MASPERO und SCHWALLY. Nach CURTISS S. 96f. nimmt man zum Zwecke des Geheiltwerdens auch einen Fetzen des Zeuges vom heiligen Baum an sich. Übrigens binden die Araber zur Heilung von Krankheit Zeugstoffe nicht nur an heilige Bäume sondern auch an das Grab eines Weli, eines Heiligen, s. JAUSSEN S. 306. Auch die heiligen Bäume werden zu einem Weli in eine Beziehung gesetzt. Jenes Anbinden ist allgemein Ausdruck der Huldigung, der Pietät.

[3] JAUSSEN a. a. O., S. 331 f.

[4] ZIMMERN, KAT.[3], S. 523 f.; derselbe, Zum Streit um die „Christusmythe", S. 54f.

[5] S. oben S. 177 ff.

[6] Bei den Griechen sind heilungsmächtige Heroen zahlreich bezeugt, s. ROHDE,

schiedenen Gestalten denselben Entwickelungsgang von einer Naturgottheit zur Stammes- oder doch Stadtgottheit annehmen zu müssen.

Einiges Weitere läßt sich für die Vorstellung von Esmun zunächst noch entnehmen aus den Zusammenstellungen des Namens אשמן mit den Gottesnamen עשתרת und מלקרת zu komponierten Gottesnamen. Allerdings ist es zweifelhaft, inwieweit es sich dabei um eine eigentliche Erläuterung des Wesens des Esmun durch den andern Gottesnamen handelt. Das wird für אשמן־עשתרת bei dem verschiedenen Genus der Namen geradezu ausgeschlossen sein. Eher könnte es für die Zusammenstellung אשמן־מלקרת in Betracht kommen. Aber schon die bloße Zusammenfassung mit der Astarte in dem Doppelnamen Esmun-Astart muß, wenn ihr auch keine eigentlich epexegetische Bedeutung beizulegen ist, irgendwelches Licht auf die Vorstellung des Gottes Esmun werfen.

2. Esmun-Astart.

In einer karthagischen Weihinschrift für die Gottheiten Tanit und Baal Hamman bezeichnet sich der die Weihung darbringende Abdmelkart als כהן אשמנעשתרת, als Priester der Gottheit Esmun-Astart (CIS. 245, 3 f.). Eine Zeitbestimmung der Inschrift ist nicht möglich, soweit nicht der Gebrauch altpunischer Sprache und Schriftzüge eine gewisse zeitliche Grenze setzt.

Sicher bringt die doppelte Gottheitsbezeichnung dieser Inschrift nicht die Vorstellung eines zur Einheit einer androgynen Gottheit verschmolzenen Götterpaares[1] zum Ausdruck. Die beiden Namen können schwerlich als einander koordiniert angesehen werden: „Esmun-Astarte". Dafür wüßte ich keine Analogie im Phönizischen oder Hebräischen. Die hebräische Sprache jedenfalls kann zwei Nomina nicht anders als im Status constructus zu einer Einheit verbinden.

Die im Phönizischen mehrfach vorkommenden Doppelnamen für

Psyche³, 1903, Bd. I, S. 185 ff.; Bd. II, S. 351 f. Aber für Esmun weist kaum etwas auf seine Bedeutung als Heros, wie denn überhaupt in ältesten Zeiten die semitischen Religionen, wenigstens die westsemitischen, schwerlich Heroen nach Art der griechischen gekannt haben. Auch die Heroen des babylonischen Mythos scheinen doch von den griechischen verschieden zu sein. Sie nehmen, wenn ich recht sehe, mehr als diese und zwar dauernd eine Mittelstellung zwischen Göttern und Menschen ein und stehn wenigstens zum Teil auch ihrerseits, wie die Götter, nicht außer Zusammenhang mit Naturkräften. Überdies kann semitischer Ursprung der babylonischen Heroen zweifelhaft erscheinen. Am wenigsten ist auf semitischem Boden das Sohnesverhältnis zu einem Gott die Hinweisung auf ein Verhältnis wie das des griechischen Heros zu einem Gott. Dagegen, daß die dem Esmun verwandte Gestalt des Adonis als Heros aufzufassen wäre, s. oben S. 138.

[1] So Renan, CIS. I, 1, S. 328; Baethgen, Beiträge, S. 47 f.

Gottheiten könnten etwa Nachahmungen doppelter Gottesnamen in einer andern Sprache sein, wo die Verbindung zu einem eigentlichen Kompositum zulässig war. An das Babylonische wird man kaum zu denken haben; wirkliche Doppelnamen der Götter scheinen sich hier nicht nachweisen zu lassen[1]. In Ägypten kommen seit dem mittlern Reiche „Vermischungen" der Götter vor, die zu Doppelgestalten namentlich des Sonnengottes, wie Chnum-Re, Sobk-Re und Amon-Re, führten[2]. Ebendort finden sich noch „andere ähnliche Kombinationen sehr häufig und besagen immer, daß die beiden Götter als ein Gott gedacht sind. Dagegen kommt es in Ägypten niemals vor, daß ein Gott auch den Namen einer Göttin oder eine Göttin den eines Gottes mit dem eigenen Namen verbände"[3]. Für den Doppelnamen אשמן־עשתרת scheint sich also weder in Babylonien noch in Ägypten eine Analogie zu finden.

Eine absolut sichere Analogie der Verbindung eines männlichen und weiblichen Gottesnamens gibt es, so viel ich sehe, auch auf phönizischem Boden nur noch in der ebenfalls in Karthago vorkommenden Gottheit צד־תנת. Sie wird erwähnt in drei Weihinschriften (CIS. 247, 5; 248, 4; 249, 4 f.); davon gelten zwei der Tanit und dem Baal Hamman, während in der einen ein Name der Gottheit, der die Weihung gilt, nicht erhalten ist. Der Stifter wird in allen dreien als „Diener des Tempels [der Gottheit] צדתנת" bezeichnet. Undeutlich ist eine nähere Bestimmung, die in den drei Inschriften unmittelbar auf צדתנת folgt: מערת, vielleicht „Megarensis" von dem Μέγαρα genannten Stadtteil Karthagos[4]. *Ṣd* ist als männlicher Gottesname bezeugt durch die Personennamen צדיתן, יתנצד, בעלצד; dazu kommt noch חנצד, worin חנ doch wohl Verbum ist. Außer צד־תנת entspricht dem Doppelnamen אשמן־עשתרת anscheinend noch das wiederholt vorkommende מלך־עשתרת; ich vermute jedoch mit andern, daß es durch Abschleifung der Femininendung aus מלכת־עשתרת entstanden ist. Analog, aber mit umgekehrter Stellung des männlichen und des weiblichen Gottesnamens, wäre עשתר־כמש in der Mescha-Inschrift, wenn hier nämlich עשתר im Werte von עשתרת steht. In dem Namen der aramäischen Göttin עתרעתה ist der erste Teil עתר femininisch aufzufassen; daß aber der zweite maskulinisch, steht mindestens nicht fest[5]. Gottesbezeichnungen, die aus zwei männlichen Gottesnamen

[1] Professor JENSEN teilte mir brieflich mit: „Ich glaube, mit Sicherheit sagen zu können, daß es eigentliche Doppelnamen für Gottheiten, jedenfalls aber solche, die aus einem männlichen und einem weiblichen zusammengesetzt sind, [im Babylonisch-Assyrischen] nicht gibt".

[2] ERMAN, Die ägyptische Religion², S. 71.

[3] Nach persönlicher Mitteilung von Professor ERMAN.

[4] Nach der Vermutung der Herausgeber des CIS.

[5] Vgl. oben S. 158, Anmkg. 1; ferner DUSSAUD, Notes, S. 82 f. und ebenda noch über den südarabischen Gottesnamen 'Allât-'Attar, der deutlich aus einem weiblichen

zusammengesetzt sind, kommen mehrfach und deutlich in phönizischen Inschriften vor[1].

Auch in Nachahmung einer fremdländischen Bezeichnungsart müßten die Kanaanäer doch das Verhältnis der verbundenen Gottesnamen zueinander sich zurechtgelegt haben nach der Ausdrucksweise ihrer eigenen Sprache. Es lassen sich nun nicht etwa Zusammenstellungen, die im Hebräischen vereinzelt vorkommen, wie כַּבִּיר צַדִּיק „der mächtig-gerechte", auch nicht עֶרֶב בֹּקֶר νυχθήμερον[2] vergleichen. In diesen Fällen handelt es sich um eine Addierung: „mächtig und zugleich gerecht", „Tag und Nacht zusammen". Nach dieser Analogie würde אשמן־עשתרת nicht als eine einzige Gottheit zu verstehn sein, sondern als ein Götterpaar[3]. Man sähe dann nicht ein, warum hier das verbindende ו fehlt, das in עֶרֶב בֹּקֶר ausgelassen ist, um die Zeitdauer zusammenfassend zum Ausdruck zu bringen. Überdies würde das Götterpaar als solches umgekehrt עשתרת אשמן genannt worden sein, da Astarte die größere der beiden Gottheiten ist.

Der eine Teil eines Doppelnamens könnte unter Umständen als Apposition zu dem andern angesehen werden. Das wird aber nicht möglich sein, wenn beide Namen wirkliche Eigennamen sind, also — auch abgesehen von dem verschiedenen Geschlecht — in unserm Falle. Wie אשמן ist doch auch עשתרת ein Eigenname, obgleich es beinahe in dem appellativen Sinne „Göttin" gebraucht werden kann; aber gerade

---

und einem männlichen Namen zusammengesetzt ist. DUSSAUD, Les Arabes en Syrie avant l'Islam, Paris 1907, S. 133 fügt zu dieser Gruppe komponierter Gottesnamen noch hinzu den Namen *ʿAzîz-Lât*, den ich nicht nachzuweisen vermag. Möglicherweise besteht aus einem weiblichen und einem männlichen Gottesnamen der in karthagischen Inschriften zweimal vorkommende Doppelname einer Gottheit חמר־מסכר. Darin bezeichnet חמר vielleicht die ägyptische Göttin Hathor (LIDZBARSKI, Epigraphik, S. 272), und zweifellos ist מסכר ein Gottesname, wie sich aus den Personennamen גרמסכר und עבדמסכר ergibt, von denen der erste mehrmals in Karthago, der zweite in Sidon (Sid. 4, LIDZBARSKI a. a. O., S. 418) vorkommt. Ob aber מסכר, wie es allerdings der Form nach den Anschein hat, eine männliche Gottheit bezeichnet, ist doch noch zweifelhaft, so lange wir weiteres über diesen Gottesnamen nicht wissen. In der Weiheformel לעשתרת לפנמלין zu Karthago (Répertoire n. 5, 1 f.) handelt es sich vielleicht um eine einzige, doppelt bezeichnete Gottheit, aber nicht um einen zusammengesetzten Gottesnamen, da ל zwischen den beiden Namen wiederholt ist.

[1] S. unten 2. Teil, V, 3. Ob der Name אשמביתאל in den jüdisch-aramäischen Papyri von Elephantine (s. oben S. 214, Anmkg. 3) in eine von beiden Kategorien gehört, muß einstweilen unentschieden bleiben. In ביתאל ist nach dem Βαίτυλος des Philo Byblius jedenfalls ein männlicher Gott zu erkennen.

[2] EWALD, Hebr. Sprache § 270 d.

[3] So DUSSAUD (Journ. des Savants 1907, S. 42; Les Arabes en Syrie, S. 133), der vorschlägt, אשמן עשתרת aufzufassen als „unis par une copule latente".

in Karthago ist עשתרת ohne weitere Hinzufügung Bezeichnung einer speziellen Göttin neben der Tanit. Ein aus dem Verhältnis der Apposition entstandener Doppelname scheint mir im Phönizischen oder Hebräischen einzig in der Weise denkbar zu sein, daß der eine Teil als Epitheton des andern aufzufassen ist. Das ist nur möglich, wenn er kein Eigenname ist[1].

Da in אשמן־עשתרת der zweite Teil als femininischer Eigenname nicht Epitheton zu dem ersten maskulinischen Eigennamen sein kann, wird diese Verbindung als ein Status constructus anzusehen sein: „Esmun der Astarte". Allerdings kommen im Phönizischen und Hebräischen sonst zwei Personennamen auch nicht im Status constructus verbunden vor. Man kann hebräisch nicht ausdrücken: „der Jonatan David's". Es wird also in dem aus zwei Eigennamen komponierten Gottesnamen zwischen den beiden Namen das erste Glied eines Status constructus zu ergänzen sein, in unserm Fall etwa: „der Genosse, der Gemahl oder Geliebte, der Sohn". Die Ergänzung eines Zwischengliedes in der an und für sich etwa möglichen Bedeutung „der Vater" oder dergleichen ist für das bekannte Verhältnis der beiden Gottheiten ausgeschlossen. Eine allerdings nicht vollständig entsprechende Analogie einer derartigen Auslassung bildet das alttestamentliche יהוה צְבָאוֹת, wo nur als erstes Glied des Status constructus ein Eigenname steht, in dem Sinne des erläuternden יהוה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת. Auch עַשְׁתְּרֹת קַרְנַיִם, wenn so mit dem masoretischen Texte zu lesen ist, dann jedenfalls unter Voraussetzung eines Singulars עַשְׁתֹּרֶת ק׳, wäre einigermaßen analog, obgleich hier appellativische Verwendung von עשתרת in Betracht kommen kann. In בֵּית לֶחֶם יְהוּדָה erscheinen zwei Namen im Genetivverhältnis verbunden, von denen der erste einen Ort, der zweite eine Landschaft oder einen Stamm bezeichnet. Deutlicher noch gehört hierher die Verbindung des Gottesnamens רשף in phönizischen Inschriften mit Ortsnamen, wie רשף מכל Ἀπόλλων Ἀμυκλαῖος, ebenso עשתרת פף „die Astarte von Paphos". Da-

[1] Derartige Doppelnamen für Gottheiten kommen vielleicht im Babylonischen vor. Professor JENSEN schrieb mir: „Es gibt wohl Namen wie *Ištar-nimru* d. i. ‚Ištar- (der) Panther', *Ištar niphu* d. i. ‚Ištar- (das) Aufleuchten'. Aber auch diese Namen sind einer andern Deutung fähig. Angesichts von Namen wie *Ištar-zē* d. i. ‚Ištar (Göttin) des Sturmes', *Ištar nēšē* d. i. ‚Ištar (Göttin) der Löwen', die mit den eben genannten zusammen stehn, ist es gar nicht unmöglich, daß das *u* in *nimru* und *niphu* zur Nominativendung der ganzen *nimr-* und *niph-* enthaltenden Verbindungen dient und somit diese bedeuten ‚Ištar (Göttin) der Panther' und ‚Ištar (Göttin) des Aufleuchtens'." — Der assyrische Personname *Šamši-Adad* gehört nicht hierher. Wenn darin überhaupt *šamši* aufzufassen ist als Gottesname, so liegt hier nicht eine Zusammenfassung von zwei Gottheiten sondern vielmehr ihre Identifizierung vor: „mein Šamaš ist Adad". Jedenfalls aber schimmert die appellative Bedeutung von *šamaš* durch: „meine Sonne ist Adad".

nach wird Zusammenstellung im Status constructus auch für zwei Gottesnamen nicht unmöglich sein[1].

Als „Esmun der Astarte" kann kaum mit Auffassung des Genetivs als einer epexegetischen Bestimmung bezeichnet sein ein Esmun, der Züge der Astarte in sich aufgenommen hätte in der Weise, daß er zugleich als männlich und weiblich zu denken wäre. Überall ist in den angeführten Fällen eines anscheinend im Status constructus stehenden Eigennamens ein Zwischenglied zu ergänzen: „Jahwe (der Herr) der Heerschaaren", „Astarte (die Besitzerin) der beiden Hörner" oder „(die Göttin) des Ortes Karnajim", „Betlehem (die Stadt) Judas", „*Ršp* (der Gott) des Ortes *Mkl*". Eben diese anscheinend notwendige Ergänzung eines Zwischengliedes auch in „Esmun der Astarte" schließt die Auffassung des Genetivs in epexegetischer Bedeutung aus.

Gegen eine in dem Status constructus zum Ausdruck gebrachte Verschmelzung der beiden Gottheiten scheint weiter zu sprechen, daß wir in zwei schon oben[2] angeführten lateinischen Inschriften, die von karthagischen Gottheiten reden, eine Zusammenstellung des Äsculap, d. i. des Esmun, mit der Cälestis finden, worin beide durch das dazwischen stehende „et" als eine Zweiheit charakterisiert sind. Die Cälestis steht hier an erster Stelle, erscheint also als die höhere Gottheit, wie das wahrscheinlich in dem Doppelnamen אשמן־עשתרת ebenso für die Astarte der Fall sein würde nach der Auffassung „Esmun der Astarte". Es wäre also, falls jene lateinische Zusammenstellung korrekt und analog sein sollte, an ein Verhältnis der Unterordnung, nicht der Verschmelzung, zu denken, wie das wahrscheinlich auch in andern Fällen der Verbindung eines männlichen und eines weiblichen Gottesnamens bei den Westsemiten anzunehmen sein wird. Überhaupt läßt sich eine androgyne Gottheit bis jetzt in den altsemitischen Religionen mit Sicherheit nicht nachweisen[3]. Wir werden den Doppelnamen

---

[1] Vgl. aus dem Arabischen Beispiele der Determination eines Eigennamens durch ein folgendes Nomen im Genetivverhältnis bei RECKENDORF, Artikelhafter Gebrauch des Personalpronomens und Verwandtes im Semitischen, ZDMG. LIV, 1900, S. 135.

[2] S. 223.

[3] S. EDUARD MEYER, Ueber einige semitische Götter, ZDMG. XXXI, 1877, S. 730 ff.; derselbe, Encyclopaedia Biblica, Bd. III, Sp. 3751; DILLMANN, Über Baal mit dem weiblichen Artikel, Monatsber. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1881, S. 603 ff.; vgl. Artikel „Astarte" PRE.3, Bd. II, S. 156 f., auch STÜBE in ROBERTSON SMITH's Religion, S. 348 f., Anmkg. 804. Aus dem doppelten, dem weiblichen und gelegentlich männlichen, Geschlecht der babylonischen Istar und dem Nebeneinander der Göttin Astarte bei den Kanaanäern und des Gottes ʿAṯtar bei den Südsemiten ergibt sich nicht mit Notwendigkeit oder irgendwelcher Wahrscheinlichkeit eine ursprüngliche mannweibliche Auffassung, sondern die beiden geschlechtlich differenzierten Formen und Auffassungen des Gottesnamens können immer voneinander getrennt bestanden

Esmun-Astart, obgleich er nicht altbezeugt ist, aus altkanaanäischen Vorstellungen erklären müssen, weil schon in der Mescha-Inschrift die einigermaßen analoge Verbindung עשתר־כמש vorkommt. Sie wird am einfachsten verstanden als eine abgeschliffene Form statt עשתרת־כמש[1] mit Abstoßung des ת der Femininendung oder auch als femininische Verwertung der Form עשתר nach Analogie des babylonischen *Ištar* und des aramäischen עתר in עתרעתה. Die einfachen religiösen Anschauungen der Mescha-Inschrift geben jedenfalls keinerlei Veranlassung, an die komplizierte Vorstellung einer aus zwei verschiedenen Gottheiten, einer weiblichen und einer männlichen, zusammengeflossenen Gottheit zu denken[2].

Repräsentiert אשמן־עשתרת einen Status constructus, so läßt sich das Genetivverhältnis als Bezeichnung der Zusammengehörigkeit in verschiedener Weise erklären. Am einfachsten denkt man zunächst hier und auch in den andern analogen Fällen an die Verehrung der einen Gottheit in einem Tempel oder an einer Kultstätte der andern als Genosse dieser andern Gottheit, in unserm Fall an die Verehrung des Esmun im Tempel der Astarte. Nicht etwa umgekehrt an die Verehrung der Astarte im Tempel des Esmun[3], sodaß „Esmun der Astarte“ bedeuten würde: derjenige Esmun, welcher sich von andern Göttern dieses Namens dadurch unterscheidet, daß er ein Genosse der ihm in seinem Tempel beigesellten Astarte ist. Natürlich kann das zweite Glied eines Status constructus als das bestimmende ebensogut den untergeordneten Teil bezeichnen (wie in יהוה צְבָאוֹת) als den übergeordneten (wie in מַלְאַךְ יהוה). Auch bei Personennamen, die im Genetiv verbunden erscheinen, ist das

---

haben. Von der Istar von Ninive heißt es allerdings, worauf mich Professor KÜCHLER aufmerksam macht: „sie (im Femininum) hat einen Bart (*zaknat*)“, s. ZIMMERN, KAT.³, S. 431, Anmkg. 7. Das sieht aus wie die Vorstellung eines androgynen Wesens. Die Aussage läßt sich aber doch wohl so umschreiben: die Gottheit Istar, die sonst ein Femininum ist, kommt auch bärtig vor. Ob hier die Vorstellung einer androgynen Gottheit vorliegt oder nicht, ließe sich nur aus Kultbildern entscheiden. Jedenfalls handelt es sich nicht um die Verschmelzung zweier verschiedener Gottheiten. Mit dieser bärtigen Istar wird zusammenhängen eine bärtige Nana zu Susa; s. über diese LAGRANGE, Religions sémitiques², S. 139. In beiden Fällen kann übrigens nichtsemitischer Einfluß im Spiele sein.

[1] Nach HALÉVY's Vorschlag, Revue des Études juives, Bd. IX, 1884, S. 182 f.

[2] So läge es eventuell nach G. JAHN (Das Buch Daniel nach der Septuaginta ... mit einem Anhang: Die Mesha-Inschrift 1904, S. 129), der עשתרכמש, „wenn nicht, wie wahrscheinlich, Wâw ausgefallen ist“, als „die bei den Semiten nicht seltene Zusammenstellung einer männlichen und einer weiblichen Gottheit zu Einem Gott“ versteht.

[3] Das scheint anzunehmen BARTON, West Semitic deities with compound names, Journ. of Biblical Literature, Bd. XX, 1901, S. 22 ff. nach Analogie seiner Erklärung von „Melek-Aštart“.

der Fall. Wir können reden vom Endymion Luna's und von der Luna Endymion's. Aber „Esmun der Astarte" wäre doch, wenn es sich um die gemeinsame Verehrung in demselben Tempel handelt, ein gezwungener Ausdruck für den Sinn: Esmun, der Tempelgenosse der Astarte, die in seinem Tempel mitverehrt wird. Die umgekehrte Auffassung erscheint als die natürlichere: Esmun, der Tempelgenosse der Astarte in ihrem Tempel. Übrigens ist die Entscheidung zwischen beiden Möglichkeiten für die Auffassung des Esmun und seines Verhältnisses zur Astarte irrelevant.

In der Zusammenstellung **אשמן־עשתרת** ist nämlich zweifellos, wie man auch das Genetivverhältnis bestimmen möge, Astarte als die höhere Gottheit gedacht. In Sidon jedenfalls nahm sie offenbar dem Esmun gegenüber die erste Stelle ein. Kult des Esmun und Kult der Astarte fanden wir zur Zeit der Aschmunazardynastie in Sidon nebeneinander bestehend und beide von der Dynastie begünstigt. In den königlichen Namen der Aschmunazar-Inschrift sind beide Gottheiten vertreten; aber Astarte schien uns in eben dieser Inschrift die höhere Stellung einzunehmen und auch nach der Tabnit-Inschrift die Schutzgottheit des sidonischen Staates zu sein[1]. Im Alten Testament gilt Astarte als „die Gottheit der Sidonier" schlechthin (I Kön. 11, 5. 33. II Kön. 23, 13), wobei freilich „Sidonier" allgemein von den Phöniziern gemeint sein wird. Auch nach Lucian's „De Syria dea" (§ 4) stand zu Sidon ein großer Tempel der Astarte. Es wird also wohl auf richtige Anschauung zurückgehn, daß bei Damascius Esmunos sehr bestimmt der „Göttermutter" Astronoe, d. i. der Astarte, untergeordnet ist, indem er erscheint als ein durch ihre Liebe wiederbelebter und zum Gott erhobener Jüngling.

Kombination des Astarte- und Esmundienstes geht auch aus den Inschriften jenes Bodaschtart von Sidon hervor, der, nach der Astarte benannt, einen Tempel für Esmun erbaut. Die schon erwähnte[2] Münze von Sidon mit dem Asklepiosbild zeigt darüber eine Darstellung, in der man doch wohl mit Recht den „Wagen der Astarte" erkennt. Eben diese Darstellung findet sich auf einer der sidonischen Münzen mit dem Dionysos[3], den wir glaubten als Esmun deuten zu dürfen. Auch in Karthago kommt, abgesehen von dem Doppelnamen, der Kult beider Gottheiten in naher Verbindung vor. In einer Grabinschrift für eine Priesterin führt diese den Namen **אמעשתרת** und wird bezeichnet als Tochter des **אשמנעמס** (Comptes rendus AI. 1903, S. 197 f.).

In der Stellung der höhern Gottheit konnte Astarte ebensogut in einem Tempel des Esmun mitverehrt werden als ihrerseits Eigentümerin eines Tempels sein, an dem Esmun partizipierte. Nicht die verschiedene Würdestellung der beiden Gottheiten sondern nur die gebotene Auffassung

[1] S. oben S. 251. [2] Oben S. 220. [3] S. oben S. 232.

des Genetivverhältnisses „Esmun der Astarte" entscheidet für die Erklärung des Doppelnamens von gemeinsamer Verehrung beider Gottheiten in einem Tempel der Astarte und nicht des Esmun.

Aus häufiger Verbindung des Kultus beider Gottheiten ist die komponierte Gottheitsbezeichnung אשמן־עשתרת hervorgegangen. Wenn wir sie glaubten verstehn zu sollen von der Verehrung des Esmun im Tempel der Astarte, so ist damit die Veranlassung der Zusammenstellung noch nicht erklärt. Die gemeinsame Verehrung in einem Tempel mußte begründet sein durch irgendwelchen Zusammenhang der beiden Gottesvorstellungen. Er läßt sich in verschiedener Weise denken. Wahrscheinlich wurde Esmun, der in der sidonischen Auffassung als der Astarte untergeordnet erscheint, entweder angesehen als ihr Sohn oder als der von ihr geliebte. Nach Damascius wäre an das letztere Verhältnis zu denken. Es konnte aber bald das eine, bald das andere angenommen werden. Daß bei Philo Byblius und Damascius Esmun Sohn des Sydek oder Sadykos heißt, steht der Möglichkeit nicht im Wege, daß er zugleich oder etwa anderswo als Sohn der Astarte bezeichnet wurde. Wir glaubten, in der Astarte eine mütterliche Gottheit erkennen zu sollen[1], und werden dieser Vorstellung sogleich in der Auffassung des Verhältnisses der Astarte zu der Tanit begegnen. Nach Eudoxos bei Athenäus (l. IX, 47, 392d) war Herakles, und zwar der in Libyen wandernde Herakles, worin vielleicht der karthagische Melkart zu erkennen ist, ein Sohn des Zeus und der Ἀστερία, d. i. der Astarte.

Der Astarte auf Grund der sidonischen Vorstellung den Vorrang zuzuweisen vor ihrem männlichen Syzygos, ist auch auf karthagischem Boden sehr wohl zulässig. Der Vorrang der weiblichen Gottheit vor der ihr beigesellten männlichen ist in einem andern Fall in Karthago zweifellos. In den zahlreichen karthagischen Weihinschriften für die Göttin, deren Namen man sich gewöhnt hat „Tanit" auszusprechen, und für den Baal Hamman wird fast überall die Göttin vor dem Gott genannt, während in Weihinschriften aus Constantine „Baal Hamman" vor „Tanit" steht[2].

Wenn die Vorstellung der mit dem Doppelnamen Esmun-Astart bezeichneten Gottheit entstanden zu denken ist aus gemeinsamer Verehrung in demselben Tempel, so ist doch nicht notwendig anzunehmen,

---

[1] S. oben S. 18 ff.

[2] LIDZBARSKI, Ephemeris I, S. 39 ff.; vgl. derselbe, Epigraphik, S. 153, Anmkg. 2. Auch in den oben S. 66, Anmkg. 3 erwähnten beiden Inschriften auf Malta (wahrscheinlich auch in einer dritten dort gefundenen, s. MAGRI, Three Punic inscriptions, S. 14) steht Tanit vor Baal Hamman. Dagegen hat in einer jungen Inschrift aus „Bir-bou-Rekba" in Tunisien der Baal (ארן בעל) wie Baal Hamman in Constantine die Stelle vor der Tanit (Revue de l'histoire des religions, Bd. LVIII, 1908, S. 155).

daß die gemeinsame Verehrung speziell für den Tempel bestand, an welchem Abdmelkart, der Priester der Gottheit Esmun-Astart amtierte. Es wäre unter dieser Voraussetzung auffallend, daß er sich nicht als Priester der Astarte und des Esmun bezeichnet. So mag anzunehmen sein, daß infolge der gemeinsamen Verehrung die Bezeichnung des Gottes Esmun als „Esmun der Astarte“ gelegentlich auch da angewandt wurde, wo dieser zu der Astarte in Beziehung stehende Esmun einen besondern Tempel für sich allein besaß.

Die Weihung des Abdmelkart, des Priesters der Gottheit Esmun-Astart, gilt der Tanit (תנת) und dem Baal Hamman. Daraus ergeben sich nicht mit Bestimmtheit spezielle Beziehungen zwischen beiden Götterpaaren, am wenigsten ihre Identität. Der Priester einer Gottheit kann in besondern Fällen auch andern Gottheiten eine Weihung darbringen. Ebenso wird eine andere, schon oben erwähnte Weihinschrift aus Karthago (CIS. 252) zu beurteilen sein, wenn ihre vorgeschlagene Ergänzung richtig ist, wonach der Weihende bezeichnet wäre als „Diener des Tempels des Esmun“; er bringt seine Weihung nach zweifelloser Ergänzung des Anfangs der Inschrift der Tanit und dem Baal Hamman dar. Die Inschrift des Priesters Abdmelkart ist aufgefunden worden an der selben Stelle zwischen dem Hügel von Saint-Louis und dem Meere, wo noch zahlreiche andere Weihinschriften für Tanit und Baal Hamman gefunden worden sind. Vielleicht stand an dieser Stelle der Tempel dieser beiden Gottheiten.

Astarte und Tanit werden in einer Weihinschrift bestimmt unterschieden[1]. Die Inschrift, die in der Nähe des Forts Burdsch Dschedid, in beträchtlicher Entfernung sowohl von dem Hügel von Saint-Louis als von der Hauptfundstätte der Weihinschriften für Tanit und Baal Hamman ausgegraben worden ist, beginnt: לרבת לעשתרת ולתנת בלבנן „der Herrin [oder plur. לְרַבֹּת „den Herrinnen“[2]], der Astarte, und der Tanit . . .“. Die nähere Bestimmung der Tanit oder auch beider Göttinnen mit בלבנן ist dunkel. Deutlich ist im folgenden von מקדשם חדשם „neuen Heiligtümern“ für die Göttinnen die Rede. In zwei an derselben Lokalität gefundenen Gruppenbildern wird eine Göttin von einer andern in den Armen gehalten[3]. Die in den Armen haltende scheint in mütterlichem Verhältnis zu der andern gedacht zu sein. Da in jener Inschrift Astarte voransteht, wird sie die Mutter und Tanit die Tochter sein. Die in den Armen gehaltene Göttin ist mit der Turmkrone dargestellt; die Tochter, Tanit, ist also die Stadtgöttin.

[1] Die Inschrift, 1897 von DELATTRE gefunden, ist wiederholt besprochen worden, s. darüber LIDZBARSKI, Ephemeris I, S. 18 ff.; Répertoire n. 17.

[2] So CLERMONT-GANNEAU und LIDZBARSKI.

[3] DELATTRE, Figurines trouvées à Carthage dans une nécropole punique (1903), Comptes rendus AI. 1903, S. 433 f. mit Abbildung der einen Gruppe.

Die karthagische Astarte, der der Gott Esmun beigesellt ist, ist demnach, sofern wir diese Angaben kombinieren dürfen, nicht identisch mit Tanit und ist nicht die Stadtgöttin. Diese Beobachtung scheint geeignet, Licht zu werfen auf die große karthagische Göttin, die von den Römern als Cälestis bezeichnet wird. Ziemlich allgemein wird die Anschauung vertreten, daß unter der Cälestis die Tanit zu verstehn sei[1]. Das ist kaum ganz richtig und beruht zumeist[2] auf der Annahme, daß die karthagische Tanit und Astarte identisch gewesen seien. Wir wissen jetzt aus jener Inschrift, daß sie unterschieden wurden. Immer allerdings ist es anscheinend nicht der Fall gewesen.

Ebenso wie in der Gottheitsbezeichnung אשמן־עשתרת Esmun und Astarte verbunden erscheinen, werden in den beiden schon wiederholt erwähnten lateinischen Inschriften Cälestis und Äsculap nebeneinander genannt. In der Inschrift aus Africa Proconsularis erscheint der Weihende als „sacerdos publicus deae Caelestis et Aesculapi"; der Kult dieser beiden Gottheiten wurde also offenbar in einem einzigen Tempel gepflegt, gerade so wie wir es für den Kult der Astarte und des Esmun zu Karthago vermutet haben auf Grund der Verbindungsform אשמן־עשתרת. Auch bei Tertullian fanden wir[3] die „Virgo Caelestis" und „Aesculapius" nebeneinander gestellt. Für die Ständigkeit dieser Verbindung der Cälestis mit Äsculap-Esmun spricht der Umstand, daß die karthagische Cälestis-Urania selbst als Heilgottheit verehrt worden ist. Auf einer Platte des Vaticanischen Museums weiht ein T. Annius Hedyppus der „Domina Caelestis" die eingeritzte Zeichnung seiner Ohren „iussu a numinae (sic) eius", also infolge eines empfangenen Orakels[4]. Ein Votivstein des Museum Kircherianum, der „Invicite (sic) Celesti Uranie (sic)" dargebracht, zeigt die Darstellung von zwei Fußsohlen in entgegengesetzter Richtung, das Symbol, wie es scheint, des erfolgreichen Besuchs einer Heilstätte[5]. Der Charakter des Syzygos ist hier auf die Göttin übertragen worden. Außer mit Äsculap wird Cälestis, soviel ich sehe, nur noch mit „Iuppiter-Hammon" zu einem Paare verbunden[6]. In diesem Fall ist aber, wie wir sogleich sehen werden, für die Cälestis

---

[1] So CUMONT, Artikel „Caelestis" in d. Real-Encykl. von Pauly-Wissowa, Halbbd. V, 1897, Sp. 1247ff.; AUDOLLENT, Carthage Romaine, S. 369ff. Dagegen identifiziert EDUARD MEYER, ZDMG. XXXI, S. 721 die Cälestis mit der Astarte.

[2] So bei CUMONT und AUDOLLENT. [3] Oben S. 223.

[4] AMELUNG, Die Sculpturen des Vaticanischen Museums, Bd. I, S. 305.

[5] [LUPI,] Dissertatio et animadversiones ad nuper inventum Severae martyris epitaphium, Panormi 1734, S. 68; über die Fußsohlen s. oben S. 238, Anmkg. 2.

[6] Etwas anderes als die Verbindung mit „Aesculapius" durch ein „et" ist es, daß „Caelestis" an der Spitze einer Reihe von Gottheiten genannt wird CIL. VIII, 2226 aus Provincia Numidia: „Celes(ti) Sa(turno) Mercurio Fortunae diis iuvantibus".

kaum an die Astarte zu denken. Es scheint sich in der Zusammenstellung „Caelestis et Aesculapius“ um ein einzigartiges Verhältnis der Verbindung der karthagischen Astarte mit einem andern Gott zu handeln. Ebenso wissen wir überall nur von der Zusammenstellung des Esmun mit einer einzigen Göttin, der Astarte. Aus dem Doppelnamen Esmun-Astart an und für sich wäre die Einzigartigkeit dieser Verbindung allerdings noch nicht zu folgern; denn in dem Doppelnamen צד־תנת wird der Gott *Ṣd* mit der Tanit eng verbunden, obgleich diese sonst mit dem Baal Hamman ein Paar bildet. Aller Wahrscheinlichkeit nach beruht der Doppelname צד־תנת darauf, daß vereinzelt in irgendeinem Tempel der Tanit neben ihr der Gott *Ṣd* verehrt und danach als der ihrige „*Ṣd* der Tanit“ benannt wurde.

Aus der Zusammenstellung der Cälestis mit Äsculap muß doch wohl gefolgert werden, daß sie wenigstens in der Regel[1] als mit der Astarte, der Syzygos des Esmun, identisch gedacht wurde. Nicht, wie man gewöhnlich annimmt, die Cälestis sondern nach dem oben ausgeführten die von ihr zu unterscheidende Tanit wäre also die Stadtgottheit Karthagos, wohl aber Astarte-Cälestis als die Mutter der Stadtgöttin die höchste in Karthago verehrte Göttin. Damit stimmt sehr wohl die lateinische Inschrift aus Dacien, die nach „Caelestis“ und „Aesculapius“ noch den „genius Carthaginis“ nennt, worunter man etwa die Tanit verstehn darf. Auf einem Silberband, das zu Batna in Algerien gefunden worden ist, wahrscheinlich ein priesterliches Diadem, sind in den beiden Götterbüsten, einer männlichen und einer weiblichen, die den Mittelpunkt der figürlichen Darstellungen bilden, deutlich Tanit und Baal Hamman zu erkennen[2]. Der Kopf der männlichen Gottheit hat Widderhörner, ist also der mit dieser Beigabe im römischen Afrika häufig vorkommende Jupiter Ammon. Da aber die Bilder des Silberbandes durchaus nicht ägyptischen Charakter haben, auch die Göttin wegen der Stadtkrone, die sie trägt, eine punische Gottheit sein wird, so muß man annehmen, daß in dem männlichen Gott der Jupiter Ammon mit einem punischen Gott verschmolzen ist. Der Name Baal Hamman hat allerdings mit dem Namen Ammon nichts zu tun[3]; aber wegen der Ähnlichkeit des Klanges werden sie identifiziert worden sein. Die auf dem

---

[1] Eine Ausnahme ist die Cälestis neben dem „Iuppiter-Hammon“.

[2] S. Tafel VI. Die beiden Götterbüsten hat so schon vor langer Zeit erklärt PHILIPPE BERGER in einer ausführlichen Besprechung des Silberbandes, La Trinité Carthaginoise, Gazette archéolog., Jahrg. V, 1879, S. 133—140. 222—229 und Jahrg. VI, 1880, S. 18—31. 164—169. Über die Schicksale dieses verloren gegangenen Silberbandes s. AUDOLLENT, Carthage Romaine, S. 380, Anmkg. 2.

[3] Wie NÖLDEKE bei v. Domaszewski, Die Religion des römischen Heeres, Westdeutsche Zeitschr., Jahrg. XIV, 1895, S. 74ff. mit Recht betont.

Silberband dem Gott beigesellte Göttin mit der Stadtkrone muß dann die ständig mit dem Baal Hamman verbundene Tanit sein.

Wahrscheinlich sind Astarte und Tanit zu erkennen und zu unterscheiden als die „Iuno Caelestis“ und die „Iuno Regina“, die im römischen Afrika nebeneinander vorkommen. Juno Regina ist immer die Göttin des Kapitols der afrikanischen Städte[1]; die römische Göttin scheint also an die Stelle der Tanit getreten zu sein, die in Karthago die Stadtgöttin gewesen war und ebenso wohl auch in den andern punischen Städten. Auch diese Unterscheidung der Juno Cälestis und Juno Regina macht es wahrscheinlich, daß „Iuno Caelestis“ oder schlechthin „Caelestis“ der Astarte entspricht[2].

Die Astarte-Cälestis und die Tanit von Karthago scheinen ebenso zu entsprechen der doppelten Astarte in der Aschmunazar-Inschrift, von denen die eine bezeichnet wird als עשתרת שם בעל Z. 18, während dem Namen der andern vielleicht als nähere Bestimmung hinzugefügt werden die Worte שמם אדרם Z. 16. Die Benennung עשתרת שם בעל bedeutet doch wohl „Himmelsastarte des Baal“, wäre also die Grundlage für die Benennung „Caelestis“. Dagegen lassen sich die Worte שמם אדרם, die Z. 17 in einer Aussage über Esmun wiederholt werden, schwerlich, wenigstens nicht direkt, von dem „herrlichen Himmel“ (also „Astarte der herrlichen Himmel“) verstehn. Jedenfalls haben wir hier einmal die Astarte in einer Verbindung mit dem Baal, das andere Mal ohne diese Verbindung und zwar mit Erwähnung des Tempels dieser zweiten Astarte unmittelbar vor der Anführung des Esmuntempels. Jene mit dem Baal irgendwie verbundene Astarte wird der in Karthago mit dem Baal Hamman verbundenen Tanit entsprechen und wie diese als die Stadtgöttin anzusehen sein, denn unmittelbar vor ihrem Tempel ist des Tempels des „Baal von Sidon“ Z. 18 gedacht. In Sidon hätte dann allerdings, anders als nach der von uns als die gewöhnliche angesehenen Anwendung von „Caelestis“ für Karthago, die Benennung „Himmelsastarte“ speziell der Stadtgöttin, der Genossin des Baal von Sidon, nicht der mit Esmun verbundenen Astarte, angehört. Es würde dies etwa so zu erklären sein, daß in Karthago Esmun durch seine hohe Verehrung gewissermaßen an die Stelle des „Baal“ der Stadt trat und daß die Himmelsastarte ihre Bedeutung als Stadtgöttin an die andere Astarte, die in Karthago Tanit genannt worden wäre, abgab. Gleichgeblieben aber ist die untergeordnete Stellung des Esmun der Astarte gegenüber.

---

[1] So nach den Untersuchungen von R. CAGNAT, Le capitole et le temple de Junon Céleste à Carthage, Revue archéolog., Série III, Bd. XXIV, 1894, S. 193.

[2] Nicht, wie CAGNAT S. 189 voraussetzt, der Tanit. Vgl. die parallele Beobachtung über eine „Ops Regina“ in der Nähe von Lambäsis bei EDUARD MEYER, ZDMG. XXXI, S. 720 f.

Die hohe Stellung, die im römischen Karthago Äsculap, d. i. Esmun, wie wir gesehen haben[1], einnahm, verdankt er seiner Verbindung mit der höchsten Göttin des karthagischen Staates, mit Astarte, in deren Tempel er, mit ihr vereinigt, verehrt worden zu sein scheint. Wenn die griechischen und lateinischen Autoren den Tempel des Asklepios oder Aesculapius als einen der ersten oder geradezu wie den vornehmsten auf der Akropolis von Karthago nennen, so könnten sie möglicherweise einen Tempel meinen, der eigentlich ein Heiligtum der Astarte war; die Griechen und Römer hätten irrtümlich den darin mit der Göttin verehrten Gott als den Herrn des Tempels angesehen. Dies ist aber immerhin nicht wahrscheinlich bei der Einstimmigkeit, mit der die griechischen und lateinischen Schriftsteller den bestimmten Tempel der „Byrsa" als einen Asklepiostempel bezeichnen. Deshalb ist gewiß eher anzunehmen, daß ein spezieller Tempel des Esmun-Aesculapius an hervorragender Stelle der Byrsa stand, der diesen Platz einnahm, weil Esmun durch seine Verbindung mit der höchsten Göttin Astarte den Rang eines sehr hohen Gottes erlangt hatte. Der Gott dieses Tempels kann nach einem andern Esmun, dessen Bild im Astartetempel gestanden haben wird, auch seinerseits als „Esmun der Astarte" bezeichnet worden sein. Die oben[2] besprochenen Münzen des Septimius Severus, des Caracalla und des Geta würden, wenn sie sich wirklich auf Afrika beziehen, einen besondern Tempel des Esmun-Äsculap für Karthago wahrscheinlich machen, da der auf ihnen dargestellte Gott für sich allein in einem Tempel steht. Es ist allerdings, auch unter Voraussetzung der Beziehung der Münzen auf Afrika, nicht bestimmt zu ersehen, daß dieser Tempel der von Karthago und nicht der einer andern afrikanischen Stadt sein soll; jenes wäre aber doch das wahrscheinlichere. Jedenfalls scheint der Tempel des Münzbildes mit seinem auf Säulen ruhenden Giebel ein selbständiger Tempel zu sein, nicht etwa nur die Cella in einem Tempel, der noch eine andere Cella für eine andere Gottheit gehabt hätte.

Daß in der Nähe des Äsculaptempels im römischen Karthago ein Tempel der „Iuno Caelestis" stand, also wohl der Astarte, hat man entnehmen wollen aus der Beschreibung des Tempels der „Iuno Caelestis" für das Jahr 399 n. Chr. bei dem Anonymus, dessen Schriften denen des Prosper Aquitanus beigefügt sind. Mit irgendwelcher Sicherheit geht aber aus den Angaben des Anonymus jene Lage des Tempels der Juno Cälestis keineswegs hervor[3]. Wo der Tempel der Cälestis stand, läßt sich bis jetzt, so viel ich sehe, nicht erkennen[4]. Ebensowenig ist bis

[1] Oben S. 222 ff. [2] S. 253 f.

[3] Nach der überzeugenden Darstellung der Sachlage bei CAGNAT a. a. O., S. 188 ff.

[4] Vgl. MELTZER, Geschichte der Karthager, Bd. II, S. 192 ff. 537.

dahin die Lage des Astartetempels ermittelt. Es liegt nahe, anzunehmen, daß Tempel der Astarte und der Tanit an der Stelle bei dem Fort Burdsch Dschedid standen, wo die Weihinschrift für die beiden Göttinnen und die Abbildungen beider gefunden worden sind[1]. Mit Sicherheit läßt sich diese Annahme freilich nicht vertreten. Wohl aber ist mit einiger Wahrscheinlichkeit nach dem Hauptfundort der Weihinschriften für Tanit und Baal Hamman ein Tempel dieser beiden Gottheiten in dem Vorland vor dem Hügel von Saint-Louis zu suchen[2]. Keine dieser Spuren führt auf ein in der unmittelbaren Nähe des Äsculaptempels der Byrsa gelegenes Heiligtum, welches als das der mit Äsculap verbundenen Cälestis gelten könnte. Wir können also nicht bestimmen, durch welche Gemeinsamkeit eines Tempels oder auch etwa durch welche Nachbarschaft der beiderseitigen Tempel die Kombinationen „Caelestis et Aesculapius" und Esmun-Astarte entstanden sind. Wenn wir erwägen, daß die Akropolis mit dem Esmuntempel schwerlich zu dem ältesten Karthago gehört hat[3], so ist es nicht einmal wahrscheinlich, daß hier der Tempel oder doch der älteste Tempel der Astarte, der höchsten Göttin Karthagos, zu suchen ist. Die Verbindung des Esmun mit ihr rührt also wohl her aus einem Heiligtum an anderer Stelle, wo beide schon in alter Zeit gemeinsam verehrt worden waren. Vielleicht lag der Esmuntempel des Hügels von Saint-Louis ursprünglich außerhalb der Stadt, wie auch der Tempel des Esmun zu Sidon vor der Stadt gelegen zu haben scheint. Wenn der karthagische Esmuntempel erst später in den Bereich der Befestigungswerke hineingezogen und durch seine Lage zu einem wichtigen Punkte der Festung geworden ist, so läßt sich denken, daß erst dadurch Esmun die ihm vielleicht ursprünglich fremde Bedeutung eines Schutzgottes der Stadt erhielt.

Man wird aber kaum ausnahmslos nach der von uns versuchten Bestimmung der karthagischen Gottheiten für die von den Römern als Cälestis bezeichnete Göttin an die Astarte zu denken haben. Der Name Cälestis entspricht allerdings, auch abgesehen von der schon erwähnten Bezeichnung עשתרת שם בעל, sehr gut andern Benennungen auf phönizischem und auf palästinischem Boden, die von der Astarte gemeint sind oder doch gemeint sein können[4], und wird wohl zunächst ihr gegolten haben. Auch was von der Vorstellung der Cälestis berichtet wird, paßt durchaus auf die Astarte. Bei Tertullian fanden wir die Virgo Caelestis

---

[1] S. oben S. 267.

[2] Vgl. AUDOLLENT, Carthage Romaine, S. 260. Was er aber S. 262 ff. für diese Lage des Tempels geltend macht, gilt dem Tempel der „Caelestis" der Römer, die er mit der Tanit identifiziert.

[3] Vgl. oben S. 227.

[4] S. Artikel „Astarte", PRE.[3], Bd. II, S. 155f.

von Karthago als „pluviarum pollicitatrix“ bezeichnet[1], wie die Aphrodite des Eryx, d. i. Astarte, die Spenderin des Taues ist[2]. Wohl aber ist wahrscheinlich, daß die Lateiner zwischen den beiden großen Göttinnen von Karthago nicht immer unterschieden und den Namen Cälestis auch auf Tanit angewandt haben. Jedenfalls wird die Cälestis von den Lateinern mit sehr verschiedenen griechisch-römischen Göttinnen identifiziert. Das läßt sich aus der umfassenden Bedeutung der Astarte erklären, aber vielleicht zugleich doch auch daraus, daß mit „Caelestis“ bald die eine, bald die andere karthagische Göttin gemeint ist. Tanit, תנת, von der wir nichts wissen, nicht einmal die Aussprache und Herkunft ihres Namens, ist eine nicht ausschließlich aber vorwiegend karthagische Göttin. Sie war der Vorstellung nach gewiß nur eine Besonderung der uralten semitischen Göttin Astarte. Deshalb erschien diese als die Mutter, und eben deshalb mögen die Vorstellungen von beiden Göttinnen vielfach ineinander übergeflossen sein[3]. In jener Inschrift des Olus Terentius Pudens Uttedianus[4] steht Cälestis, d. i. Astarte, an erster Stelle und erst an dritter der „genius Carthaginis“ (der δαίμων Καρχηδονίων in dem Vertrag zwischen Hannibal und Philipp bei Polybius VII, 9, 2f.), das wäre hier etwa Tanit als die spezielle Stadtgöttin[5]. Hier scheinen also beide Göttinnen unterschieden zu sein. Aber wenigstens an einer mir bekannten andern Stelle ist die Tanit zwar nicht „Caelestis“ genannt, aber doch als die Cälestis gedacht; denn wohl nur diese kann gemeint sein mit der „[Pan]thea“ in einem inschriftlich vorliegenden Gedicht aus Mauretania Caesariensis (CIL. VIII, 9018)[6]. Die Göttin wird hier angeredet als „cornigeri sacris adiuncta Tonantis“ und dieser „corniger Tonans“ dann als „Iuppiter Hammon“ bezeichnet. Das ist in dieser Verbindung zweifellos Baal Hamman. Er aber erscheint in den punischen Inschriften überall als Begleiter der Tanit und nicht der Astarte; deshalb ist anzunehmen, daß als „Panthea“ aus-

---

[1] S. oben S. 223. [2] S. Artikel „Astarte“ S. 155.

[3] Zu einem Austausch der Eigenschaften der Göttinnen mag es gehören, daß Tanit inschriftlich das Epitheton אם „Mutter“ erhält (CIS. 195, 2; 380, 4), das man für Astarte erwarten sollte. Umgekehrt wird in der Inschrift von Carvoran (BÜCHELER und RIESE, Anthologia Latina, II, 1, n. 24) die Cälestis (Astarte) von der Tanit das Prädikat „urbium conditrix“ entlehnt haben.

[4] S. oben S. 223.

[5] Vielleicht entspricht bei Polybius die Hera in der ersten Trias der „Caelestis“ der Inschrift. Die „Hera“ wird bei Polybius unterschieden von dem δαίμων Καρχηδονίων, der an der Spitze der zweiten Trias steht, sodaß wir auch hier Astarte (Hera) und Tanit (δαίμων) nebeneinander hätten. Es ist aber in der Aufzählung der Gottheiten bei Polybius zweifelhaft, inwieweit sie als punische oder als „mazedonische“ Gottheiten anzusehen sind. Vgl. unten 2. Teil, V, 4, 1.

[6] Vgl. WISSOWA, Religion und Kultus der Römer, S. 314.

nahmsweise die Tanit mit den Eigenschaften der Cälestis ausgestattet gedacht ist, wenn der Verfasser des Gedichtes Tanit und Astarte überhaupt noch unterschieden hat.

Daß die Cälestis bei den Lateinern wiederholt das Prädikat „virgo" führt, spricht nicht gegen die Identifizierung mit der Astarte, welcher Esmun beigesellt ist, entweder als Gatte oder als Sohn, und welcher Tanit als Tochter anzugehören scheint. Astarte kann als „virgo" aufgefaßt sein, weil sie nicht einem männlichen Gott untergeordnet gedacht wurde. Mit der Bezeichnung als „virgo" würde es sich bei der Beziehung auf die Tanit nicht anders verhalten; denn auch sie wird mit einem männlichen Gott, dem Baal Hamman, zu einem Paare verbunden und als אם „Mutter" bezeichnet.

Nach allem ist, wie mir scheint, nicht daran zu zweifeln, daß die komponierte Gottheitsbezeichnung אשמן־עשתרת dem Götterpaare „Caelestis et Aesculapius" entspricht[1]. In der lateinischen Bezeichnung ist das Paar als solches genannt, in der punischen die eine Gottheit nach ihrer Verbindung mit der andern. Die Zusammengehörigkeit ist in beiden Bezeichnungen die gleiche. In der lateinischen nimmt die weibliche Gottheit die erste Stelle ein; in der punischen kann sie, im zweiten Glied eines Status constructus genannt, als die höhere Gottheit gedacht sein und ist es zweifellos nach dem, was wir sonst über das Verhältnis zwischen Astarte und Esmun wissen. Wir haben es in der lateinischen und der punischen Benennung eines Götterpaares nicht nur, wovon wir als einer Möglichkeit ausgingen, mit Analogien sondern mit einer identischen Vorstellung zu tun. Damit scheint die Auffassung der Gottheit אשמן־עשתרת als einer androgynen widerlegt zu sein; denn „Caelestis" und „Aesculapius" sind durch das verbindende „et" als verschiedene Gottheiten charakterisiert. In der Bezeichnung אשמן־עשתרת ist aber nicht etwa ein verbindendes ו als durch ein Versehen des Steinmetzen ausgefallen zu denken; denn bei Trennung beider Gottesnamen würde die Astarte voranstehn, ebenso wie die Cälestis. Man könnte freilich in der lateinischen Verbindung durch „et" eine nur ungefähr und ungenau entsprechende Wiedergabe der punischen Zusammenstellung vermuten, eben nur den Ausdruck der Zusammengehörigkeit. Aber da die eine lateinische Inschrift von einem „sacerdos" beider Gottheiten herrührt, die andere allem Anschein nach von einem geborenen Karthager, so ist doch anzunehmen, daß die durch das „et" ausgedrückte Unterscheidung beider Gottheiten sich mit der punischen Anschauungsweise wirklich deckt.

Die enge Verbindung der Astarte mit Esmun ist kaum anders zu verstehn als dahin, daß in Esmun das von der Astarte ausgehende

[1] Dieser Identifizierung stimmt zu DUSSAUD, Les Arabes en Syrie, S. 133.

Leben zur Erscheinung kommt. Das Genetivverhältnis „Esmun der Astarte" bezeichnet den Esmun als Genossen der Astarte und damit als irgendwie an ihren Eigenschaften partizipierend, ohne daß doch die eine Gottheit in der andern aufginge. Es genügt nicht, nur an die örtliche Gemeinsamkeit des Kultus zu denken; hätte nur sie vorgelegen, so würde man sich auf die Bezeichnung des Götterpaares als eines solchen: „Astart und Esmun" beschränkt, aber schwerlich die Zusammengehörigkeit genetivisch: „Esmun der Astarte" zum Ausdruck gebracht haben. Diese Stellung zur Astarte würde Esmun kaum erlangt haben, wenn er nicht von Hause aus in irgendwelchem Sinne Repräsentant des in der Natur oder im Menschen neu erwachenden Lebens war. So scheint mir allerdings der Doppelname Esmun-Astart geeignet, die Vermutung von der Bedeutung des Esmun, die wir aus anderweitigen Beobachtungen gewonnen haben, zu bestätigen[1].

3. Esmun-Melkart.

Daß der komponierte Name אשמן־מלקרת, den wir in cyprischen Votivinschriften fanden[2], ein Gottesname ist, nicht etwa Name eines Menschen, zeigt deutlich die Weiheformel „לאדני לאשמן מלק . ." (CIS. 16[b]; vgl. 23). In diesem Doppelnamen ließe sich etwa מלקרת als ein Epitheton verstehn, was es ursprünglich ist: „Stadtkönig", also: „Esmun, der Stadtkönig". Analog ist der in Karthago vorkommende Gottesname צד־מלקרת (256, 3 f.). Er entspricht, da צד in Personennamen für sich allein als männlicher Gottesname vorkommt[3], vollständig der andern Komposition. Ist in diesen beiden Doppelnamen מלקרת Epitheton, so würde es wohl ebenso aufzufassen sein in einem dritten Doppelnamen, der auf einem vielbesprochenen Siegelstein aus Tyrus vorkommt, מלקרת־

[1] Es scheint mir nicht zulässig, mit DUSSAUD (a. a. O.) anzunehmen, daß die beiden Namen „arbitrairement" verbunden sind, „simplement parce que les divinités occupent le même sanctuaire". Daß zwei Gottheiten in demselben Heiligtum verehrt wurden, muß in jedem einzelnen Fall einen bestimmten Grund gehabt haben. Dieser könnte allerdings in dem Umstand liegen, daß durch irgendwelche Erlebnisse des Volkes oder eines Einzelnen die Zusammenstellung zweier Gottheiten sich nahe legte, ohne daß sie zueinander in einer Beziehung ständen. Gegen diese Erklärung der Verbindung Esmun-Astart spricht nicht die Beobachtung, daß die Zusammenstellung, wenn sie mit der andern „Caelestis et Aesculapius" identisch ist, nicht auf ein einziges Heiligtum beschränkt war. Auch eine zufällig einmal geschichtlich veranlaßte gemeinsame Verehrung zweier Gottheiten konnte von einem Heiligtum auf andere übertragen werden. Entscheidend gegen jene Auffassung ist allein das Genetivverhältnis Esmun-Astart, das denn auch von DUSSAUD in Abrede gestellt wird, indem er eine asyndetisch koordinierte Zusammenstellung annimmt. Hiergegen s. oben S. 261.

[2] S. oben S. 213. [3] S. oben S. 260.

רצף (Levy, Siegel u. Gemmen, S. 31), also: „der Stadtkönig Rezeph". Dabei wäre aber auffallend, daß מלקרת dort voran- und hier nachsteht. Inschriftlich und auf Münzen wird der Titel מלך dem Namen des menschlichen Königs immer vorangestellt, wenn nicht der Stadtname dabei steht[1]. Deshalb ist in אשמן־מלקרת der zweite Name schwerlich als Epitheton aufzufassen. Dazu kommt für alle drei Doppelnamen, daß מלקרת anscheinend schon frühzeitig ganz wie ein Eigenname behandelt worden ist, sodaß seine appellativische Verwendung in den komponierten Gottesnamen auffallend wäre.

Auch für diese Doppelnamen wird vielmehr wie für אשמן־עשתרת an ein Genetivverhältnis zu denken sein, weil nach dem oben[2] ausgeführten eine andere Art der Verbindung in einer semitischen Sprache nicht möglich erscheint. Es liegt dann auch hier am nächsten, die Doppelbezeichnung zurückzuführen auf die Verehrung des einen Gottes im Tempel oder an der Kultstätte des andern[3]. In Babylonien kommt gemeinsame Verehrung zweier männlicher Götter vor. Dagegen weiß ich auf phönizischem Boden die Verehrung zweier männlicher Gottheiten in einem gemeinsamen Tempel nicht nachzuweisen. Auch bei den abgöttischen Israeliten, die Jahwedienst und fremdländischen Kult kombinierten, läßt sich die gemeinsame Verehrung Jahwe's und eines andern Gottes am selben Kultusorte kaum erkennen, sondern Jahwedienst scheint mit dem Dienst eines fremdländischen Gottes in der Weise verbunden gewesen zu sein, daß Jahwe mit diesem verschmolzen wurde, sodaß sein Wesen in dem des Baal oder Malk oder anderer Gottesformen mehr oder weniger aufging. Ebensowenig wie der kombinierte Kultus zweier männlicher Gottheiten lassen sich aus zwei männlichen Namen bestehende Doppelnamen einer Gottheit bei den Westsemiten in höherm Altertum nachweisen. Der Gottesname Astar-Kemosch der Mescha-Inschrift repräsentiert schwerlich zwei männliche Gottheiten; Astar ist hier gewiß als Femininum zu verstehn[4]. Am wenigsten gehört die alttestamentliche Gottesbezeichnung Jahwe Elohim hierher; denn darin ist אֱלֹהִים nicht Eigenname. Es steht aber an und für sich der Annahme einer gemeinsamen Verehrung auch zweier männlicher Gottheiten in einem einzigen Tempel durchaus nichts im Wege, am wenigsten für späte Zeiten, denen

---

[1] DE VOGÜÉ, Mélanges d'archéologie orientale, Paris 1868, Appendice, S. 8. Vgl. für den Gottesnamen: Jes. 6, 5 הַמֶּלֶךְ יהוה צְבָאוֹת. Während auch im Alten Testament מֶלֶךְ dem Königsnamen nachgestellt ist bei Verbindung mit dem Volks-, Landes- oder Stadtnamen, steht ohne diesen das Epitheton הַמֶּלֶךְ dem Königsnamen voran (Jes. 6, 1) oder nach (I Sam. 18, 6); bei der Stellung hinter dem Namen ist das Epitheton nicht als Titulatur behandelt.

[2] S. 259 ff. [3] Vgl. PIETSCHMANN, Geschichte der Phönizier, S. 185 f.

[4] S. oben S. 264.

die Gottesnamen Esmun-Melkart usw. vermutlich angehören. Vielleicht ist aber in dem auf aramäischem Boden zu Sendschirli für das 8. Jahrhundert bezeugten Gottesnamen רכבאל, einem Kompositum aus רכב und אל, ebenso wie der zweite auch der erste Bestandteil ein ursprünglich selbständiger Gottesname. Bis jetzt ist freilich רכב als solcher mit Sicherheit nicht nachgewiesen.

Man wende nicht gegen die Auffassung des einen mit מלקרת zusammengesetzten Doppelnamens, מלקרת־רצף, als Genetivverhältnis „Melkart des Rezeph" in dem Sinne: „der im Tempel des Rezeph verehrte Melkart" ein, es sei nicht anzunehmen, daß in Tyrus, auf dessen Kultus der Name doch wohl verweist, der eigentliche Stadtgott Melkart im Tempel eines andern Gottes verehrt worden sei. Der Stadtgott konnte an dem Tempel eines andern minder verehrten Gottes partizipieren, weil er zu diesem in irgendwelcher Beziehung gedacht wurde, ohne daß dadurch seine höhere Stellung beeinträchtigt worden wäre. Es ist nicht anders, wenn in der Kirche, die einem bestimmten Heiligen geweiht ist, auch die Mutter Gottes neben diesem Heiligen verehrt wird. Jedenfalls ist die eben vorgeschlagene Erklärung besser als die das Verhältnis umkehrende Auffassung des Genetivs in dem Sinne: „der Melkart, welchem Rezeph als ein mitverehrter Gott beigegeben ist". Sie erscheint mir gezwungen, ebenso wie die entsprechende Auffassung des Doppelnamens אשמן־עשתרת. Auch für die Verbindung zweier männlicher Gottesnamen aber wird die Anschauung von der Stellung der beiden Gottheiten zueinander nicht beeinflußt durch die verschiedene Auffassung des Genetivverhältnisses.

Bezeichnen wirklich die drei Doppelnamen die Verehrung des einen Gottes an der Kultstätte des andern, so fragt sich doch noch, welche Vorstellung man mit der Vereinigung verband. Für Melkart-Rezeph könnte etwa das Sohnesverhältnis in Betracht kommen. Für Esmun-Melkart scheint es zunächst dadurch ausgeschlossen zu sein, daß Melkart als der alljährlich neugeborene Gott ursprünglich ebenso wie Esmun zu den jugendlichen Göttern gehört oder nach semitischer Ausdrucksweise zu den „Söhnen", den Göttern zweiter Ordnung. Wäre das nicht der Fall, so würde er mit einem der großen griechischen Götter und schwerlich, wie es fast allgemein geschehen ist, mit einem Heros, dem Herakles, identifiziert worden sein. Aber Melkart ist, am deutlichsten in Karthago in der nach allem Anschein ihm entsprechenden Gestalt des Baal Hamman und auch schon in Tyrus als „Melkart, Baal von Tyrus", an die Stelle des höchsten Gottes emporgerückt und konnte dann sehr wohl als Vater eines andern Gottes gelten. Bei Pausanias (l. X, 17, 2) wird als Führer einer libyschen Ansiedlung auf Sardinien genannt Cάρδος ὁ Μακήριδος, Ἡρακλέους δὲ ἐπονομασθέντος ὑπὸ Αἰγυπτίων τε καὶ Λιβύων. Hier ist Μάκηρις eine auch sonst ähnlich vorkommende Verstümmelung von „Melkart"; Melkart-Herakles erscheint hier

also als Vater und könnte es etwa auch dem Esmun gegenüber sein. Wir werden weiterhin cyprischen bildlichen Darstellungen begegnen, in denen Esmun als jugendlich bartlos und neben ihm Melkart-Herakles als gereifter bärtiger Mann dargestellt zu sein scheinen[1].

Mit dem Sohnesverhältnis einer Gottheit zu der andern kann in altsemitischen Religionen ungefähr das bezeichnet werden, was unsere theologische Sprache als das Verhältnis des Offenbarenden zum Offenbarten ausdrückt. Im Alten Testament heißen die Mittler zwischen Jahwe und der Erdwelt, die Engel, „Söhne Gottes". Danach könnte die Zusammenstellung אשמן־מלקרת dahin aufzufassen sein, daß Esmun gedacht wäre als Offenbarer des Melkart[2]. Ebenso könnte man etwa in dem Namen Esmun-Astart die untergeordnete Stellung, die Esmun der Astarte gegenüber einnimmt, und die Verbindung, in welche er mit ihr eintritt, auf die Vorstellung eines Offenbarungsgottes zurückführen[3]. Ich trage aber doch Bedenken, diese theologische Verhältnisbestimmung auf phönizische Gottheiten anzuwenden, für die sie, wie mir scheint, direkt nirgends bezeugt ist. Und von dem Offenbarungsverhältnis abgesehen, auch das Sohnesverhältnis ist für Esmun dem Melkart gegenüber weit weniger wahrscheinlich als der Astarte gegenüber, wo es durch die Allgemeinheit ihrer Auffassung als der mütterlichen Gottheit nahe gelegt ist. Der Doppelname מלקרת־רצף, zusammengehalten mit אשמן־מלקרת und צד־מלקרת, spricht wegen der verschiedenen Stelle des מלקרת gegen die Auffassung der einen der beiden verbundenen Gottheiten als der offenbarenden oder des Sohnes. In אשמן־מלקרת und צד־מלקרת wären Esmun und *Ṣd* die Söhne des Melkart, in מלקרת־רצף Melkart seinerseits der Sohn; Melkart nähme also auch der Bedeutung nach in diesem Falle die umgekehrte Stellung ein als in den andern, was kaum anzunehmen ist. Die phönizischen Götter scheinen nach den sehr einfachen Götterordnungen dieser Religion nur Väter oder Söhne und kaum einer zugleich Vater und Sohn gewesen zu sein[4]. Jene Aussage des Pausanias, die den Sohn des Makeris, d. i. des Melkart, der seinerseits ein Sohn ist, als einen Menschen oder Heros ansieht, kann nicht als entscheidend für phönizische Gottesvorstellung gelten, am wenigsten für nicht speziell punische.

Wir werden besser auf eine nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Esmun und Melkart in der Doppelgestalt des Esmun-Melkart verzichten und uns auf die Annahme beschränken, daß die Gottesnamen miteinander verbunden sind auf Grund der Anschauung, daß der eine Gott als Genosse des andern an dessen Eigenschaften partizipiert, wie

---

[1] Tafel VII und VIII; s. dazu unten 2. Teil, V, 4, 3.

[2] Als Offenbarer des Melkart, ohne dabei an das Sohnesverhältnis zu denken, faßt den Esmun auf PHILIPPE BERGER, L'ange d'Astarté, S. 51 f.

[3] So PHILIPPE BERGER a. a. O. [4] Vgl. oben S. 252 f.

wir dies ebenso für den Doppelnamen Esmun-Astart angenommen haben. Da für die Paare männlicher Namen das Geschlecht eine Schwierigkeit nicht bildet, könnte man in diesen Fällen etwa an eine Verschmelzung der beiden Götter zu einem einzigen Gott denken[1]. Es ist das aber nicht notwendig, und wenn die Auffassung als Genetiv: „Esmun des Melkart", „*Ṣd* des „Melkart", „Melkart des Rezeph", wie mir scheint, geboten ist, nicht einmal wahrscheinlich; denn der Genetiv bringt doch eine Unterscheidung trotz der Verbindung zum Ausdruck. Deshalb wird bei der bloßen Zusammengehörigkeit zu verbleiben sein, wie wir das für Esmun-Astart glaubten tun zu müssen unter Vergleichung des Paares „Caelestis et Aesculapius"[2].

Einigermaßen analog diesen Doppelnamen in der Auffassung als Status constructus ist auf italischem Boden die Gottesbezeichnung „Hercules Iovius" (Dessau, Inscript. Latinae selectae n. 3431 „Herclo Iovio"; n. 3432 „Herculi Iovio"[3]). Das von einem Gottesnamen gebildete Adjektiv entspricht hier dem zweiten Gottesnamen als Genetiv in den semitischen Doppelnamen[4].

---

[1] Wie es BARTON, Journ. of Biblical Literature, Bd. XX, S. 24f. tut, indem er die Verbindung nicht als ein Genetivverhältnis auffaßt. Ebenso nimmt DUSSAUD, Les Arabes en Syrie, S. 133 neben einer Klasse von komponierten Gottesnamen, welche zwei in einem gemeinsamen Tempel verehrte Gottheiten in asyndetischer Weise als eine Zweiheit bezeichnen sollen, eine andere Klasse an, wo „les deux noms divins sont réunis par suite de leur grande affinité et ne visent qu'un seul objet. Ainsi nous disons Aphrodite-Astarté ...". Ich verstehe nicht, wie DUSSAUD in diesem Zusammenhang sagen kann: „Il n'est nullement nécessaire que les deux termes soient du même genre". Werden die beiden Namen als identisch gedacht, dann müssen sie es doch auch im Geschlecht sein. Ebenso wie DUSSAUD über die Doppelnamen seiner zweiten Klasse, urteilt über die Zusammenstellung zweier männlicher Gottesnamen auch G. JAHN, Das Buch Daniel, S. 123 und, wie es scheint, für die aus zwei Gottesnamen bestehenden Namen überhaupt H. P. SMITH, Old Testament and Semitic studies in memory of W. R. Harper, Bd. I, S. 48, obgleich diese Erklärung doch für Doppelnamen, die aus einem männlichen und einem weiblichen Namen bestehn, unmöglich ist. Gegen die Annahme der zweiten Klasse von komponierten Gottesnamen bei DUSSAUD habe ich überhaupt das schon oben S. 259ff. bemerkte einzuwenden, daß mir für eine derartige Verbindung zweier Namen im Hebräischen und Phönizischen keine sprachliche Analogie vorzuliegen scheint.

[2] Daß Melkart und Esmun in ihrer Verbindung wirklich ein Paar darstellen und Esmun-Melkart nicht als ein einziger aus zwei Gottesvorstellungen entstandener Gott aufzufassen ist, wird uns weiter unten (2. Teil, V, 4, 3) noch wahrscheinlicher werden durch cyprische Silberschalen, die Melkart-Herakles und Esmun-Iolaos als zwei verschiedene, aber in gemeinsamer Tätigkeit auftretende Gestalten darzustellen scheinen.

[3] Worauf mich Professor HIRSCHFELD aufmerksam gemacht hat.

[4] CLERMONT-GANNEAU (Recueil V, S. 153f.) stellt mit den phönizischen Doppelnamen für Gottheiten in Parallele das griechische Kompositum Ἑρμηρακλῆς und ist

Verschmelzung zweier Götter scheint auf ägyptischem Boden hervorgegangen zu sein aus dem Bestreben, die Gottheiten verschiedener Städte zu vereinigen[1]. Daneben mag sich darin, unabhängig von irgendwelchen mehr politischen Motiven, ein religiöses Verlangen nach Zusammenschließung des Disparaten in der Götterwelt geltend gemacht haben. Beide Motive sind wohl auch für die Doppelgestalten der phönizischen Götterwelt wirksam gewesen; inwieweit mehr das eine oder das andere für Esmun-Melkart, läßt sich nicht ersehen. Überall aber wird die Verbindung der Gottesnamen dahin zu verstehn sein, daß der eine Name durch den andern eine Ergänzung erhalten soll. Das setzt irgendwelches Verwandtschafts- oder Gemeinschaftsverhältnis voraus. Esmun ist offenbar eine Ergänzung zur Astarte, und ihre Zusammenstellung beruht wahrscheinlich auf einer ursprünglichen oder doch alten Abhängigkeit der Vorstellung des Esmun von der der Astarte. Für Melkart und Rezeph könnte eine Ähnlichkeit etwa gefunden werden in einer Beziehung beider auf Sonne oder Feuer. Die Bedeutung der Zusammenstellung von *Ṣd* und Melkart läßt sich nicht beurteilen, da wir von der Art des Gottes *Ṣd* nichts wissen. Für eine Verwandtschaft zwischen Esmun und Melkart kann nicht in Betracht kommen, daß in dem Vertrag Asarhaddon's mit dem König Baal von Tyrus „(der Gott) Milḳarti" und „(der Gott) Jasumunu" unmittelbar nebeneinander genannt werden, falls die Lesung *Mi-il-ḳar-ti* überhaupt gesichert ist[2]. Das kann auf lediglich lokaler Gemeinschaft beruhen. Jedenfalls aber gehört Esmun und ursprünglich auch Melkart zu den jugendlichen Göttern. Eine Zusammenstellung in dem Sinne, daß man den einen Gott als dauernd zu dem andern gehörend auffaßte, läßt sich wohl denken. Melkart, dessen Auferstehungsfest zu Tyrus gefeiert wurde, ist ein Gott des alljährlich neu

---

geneigt, darin geradezu eine Wiedergabe des Esmun-Melkart zu erkennen auf Grund seiner Anschauung, daß Esmun auch mit Hermes identifiziert worden sei. Allein da Ἑρμηρακλῆς Bezeichnung ist für eine Herme mit dem Kopf des Herakles, wie man in derselben Weise auch von Herm-athene, Herm-ares, Herm-eros redete, so ist in dem Kompositum, das sich auf eben jene Darstellungsweise bezieht, ein Zusammenfließen der beiden Gottheiten nicht ausgedrückt (vgl. STOLL, Artikel „Hermathene" in Roscher's Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, Bd. I, Liefer. 14, 1889 und ebenda SCHERER's Artikel „Hermes" Sp. 2358, 36ff.). Die Inschrift eines Ziegels aus dem Theater von Taormina in den Inscriptiones Italiae et Siciliae ed. Kaibel n. 2396, 2, die identisch zu sein scheint mit CIG. 5648, ΕΡΜΑΗΡΑΚΙ wird mit KAIBEL zu lesen sein Ἑρμᾷ, Ἡρακλέος, sodaß die beiden auch sonst sehr oft nebeneinander genannten Götter als eine Zweizahl erscheinen. Der Ziegel stammt vermutlich aus einem dem Hermes und dem Herakles als den Patronen des Gymnasiums (s. PRELLER-ROBERT, Griech. Mythologie, Bd. I[4], S. 415, Anmkg. 4) geweihten Raume. Vgl. oben S. 241, Anmkg. 1.

[1] Vgl. ERMAN, Die ägyptische Religion[2], S. 71. [2] S. oben S. 211.

erwachenden Naturlebens, in der geschichtlichen Bezeugung speziell des Sonnenlebens. So kann seine Verbindung mit Esmun darauf verweisen, daß dieser eine analoge Bedeutung hatte, und wir dürfen vielleicht den Doppelnamen Esmun-Melkart als eine Bestätigung dieser schon ausgesprochenen[1] Vermutung ansehen.

In dem cyprischen Personnamen אשמנאדני[2] könnte man etwa eine Zusammenfassung des Esmun mit dem Adonis von Byblos erkennen, wenn man den Namen als ein Hypokoristikon verstehn wollte: „Esmun des Adonis". Die Verbindung des Esmun mit Adonis würde wie die mit Melkart auf Verwandtschaft der Gottesvorstellung beruhen: auch Adonis ist — und er viel deutlicher als die beiden andern Götter — der Repräsentant des neu erwachenden Naturlebens. Als eine Zusammenstellung von zwei Gottesnamen verstanden, würde also auch der Personname אשמנאדני unserer Vermutung über die Bedeutung des Esmun zur Stütze dienen können. Aber ein aus einem doppelten Gottesnamen bestehendes Hypokoristikon ist an und für sich wenig wahrscheinlich und wäre auf phönizischem Boden, so viel ich sehe, ohne Analogie[3]. Zudem muß es noch immer als zweifelhaft angesehen werden, ob die Phönizier den Gott von Byblos wie mit einem Eigennamen אדני benannten oder nur die Griechen dies allgemeine Gottheitsepitheton als den Eigennamen eines bestimmten Gottes auffaßten. Abgesehen davon ist es unter Vergleichung anderer mit אדן oder אדני gebildeter Personennamen wahrscheinlich, daß אדני in dem Namen אשמנאדני nichts anderes ist als das Gottesepitheton: „Esmun ist mein Herr". Das ist um so mehr wahrscheinlich als gerade auf Cypern die Weiheformel לאדני לאשמן־מלק[רת] „seinem Herrn, dem Esmun-Melkart" vorkommt und daneben die Personennamen אשמנאדן und [א]דנאשמן[4], worin nach Analogie anderer Namen mit אדן dies nur Epitheton sein kann: „Esmun ist Herr".

In dem bis hierher besprochenen sind, so viel ich sehe, mit Ausnahme der späten Darstellung des Damascius, alle Aussagen zur Geltung gebracht, die sich direkt auf Esmun beziehen oder zu beziehen scheinen. Es erübrigen nun noch Vorstellungen, die zu der von Esmun in einer Beziehung zu stehn scheinen. Ehe wir zu ihnen übergehn, mögen die

---

[1] Oben S. 252. [2] S. oben S. 67.

[3] Wenn derartige Doppelnamen als Personennamen wirklich vorkämen, so läge es näher, sie nicht als Hypokoristika aufzufassen sondern anzunehmen, daß Gottesnamen überhaupt ohne Ergänzung eines Zusatzes als menschliche Personennamen gebraucht wurden, um den Namensträger unter den Schutz der betreffenden Gottheit zu stellen. So H. P. SMITH, Old Testament and Semitic studies in memory of W. R. Harper, Bd. I, S. 44f.

[4] S. oben S. 67.

wenigen Erkenntnisse zusammengefaßt werden, die wir bis dahin über das Wesen des Esmun gewonnen zu haben glauben. Es sind folgende: er gehört zu den jugendlichen Göttern, den „Söhnen"; er erscheint mit Astarte, der Göttin der gebärenden Naturkraft, eng verbunden und zwar ihr untergeordnet; er wird zusammengestellt mit Melkart, dem Gott des auferstehenden Naturlebens, und, wie uns schien, identifiziert mit Dionysos, dem Gott, der neue Lebenskräfte erwachen läßt. Danach war Esmun ein Gott zunächst des Neuauflebens der Naturwelt im Wechsel der Jahreszeiten. Seine Identifizierung mit Asklepios scheint darauf hinzuweisen, daß er als der Gott der sich neubelebenden Natur zum Heilgott der Menschen geworden ist, der aus todbringender Krankheit zur Gesundheit neuen Lebens führt. Von den eben aufgezählten Beobachtungen sind wenigstens zwei unbestreitbar, die Stellung neben Astarte und die Identifizierung mit Asklepios. Schon diese beiden Punkte könnten vielleicht genügen, um die gegebene Charakterisierung des Gottes zu gewinnen.

Daß jene beiden Vorstellungen, die des Gottes der erwachenden Natur und die des heilenden Helfers für die Menschen, bei den Westsemiten und wohl auch bei den Babyloniern miteinander verbunden wurden und daß die des Heilgottes aus der jenes Naturgottes entstanden war, wird sich uns weiterhin aus alttestamentlichen und babylonischen Aussagen ergeben. Aus ihnen wird zu entnehmen sein, daß beide Vorstellungen bei den Westsemiten bis in hohes Altertum hinaufreichen — freilich ohne daß sich direkt konstatieren läßt, inwieweit und seit wann sie auf den Gott Esmun bezogen wurden.

Vor dem Versuch dieser Darstellung ist zunächst der griechische Name Ἰόλαος für eine karthagische Gottheit zu erklären, womit allem Anschein nach Esmun gemeint ist. Die zuletzt besprochene Zusammenfassung von Esmun und Melkart in dem Doppelnamen Esmun-Melkart scheint uns die Erklärung für den Namen Ἰόλαος auf karthagischem Boden zu bieten. Seine Deutung von dem Gott Esmun wird unserer Auffassung der Vorstellung von diesem zur Stütze dienen.

4. Der karthagische Iolaos.

1. Bei Polybius (l. VII, 9, 1 ff.) wird in dem Vertrag zwischen Hannibal und Philipp von Mazedonien als eine der den Bund schützenden Gottheiten Ἰόλαος genannt. Nach verschiedenen Vorgängern glaube ich, darin einen andern Namen für Esmun erkennen zu sollen und dafür auf einen von den frühern noch nicht genügend verwerteten Umstand aufmerksam machen zu können[1].

---

[1] Zuerst von MOVERS Bd. I, S. 536 ff., dann von DE LAGARDE, Griech. Übersetzung der Prov., S. 81 f. (vgl. schon PAUL BOETTICHER [de Lagarde], Rudimenta

Die Quelle des Polybius für die Vertragsurkunde ist unbekannt. Für die Korrektheit der Überlieferung ihres Wortlauts haben wir keine andere Bürgschaft als dessen Glaubwürdigkeit nach Form und Inhalt. In der Diktion macht er den Eindruck einer Übersetzung[1]; das Original wird also in punischer Sprache geschrieben gewesen sein. Für das Urteil über die Korrektheit des Inhalts ist entscheidend die Beantwortung der Frage, ob die darin genannten Gottheiten, die sämtlich griechische Namen tragen, punischen Gottheiten entsprechen. Die Beantwortung dieser Frage ist zu einem guten Teile mit der Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Iolaos zu geben.

Zunächst ist für ihn wie für alle andern Gottheiten in dem Vertrag zu fragen, ob er überhaupt als ein karthagischer Gott gemeint ist. Die

---

mythologiae Semiticae, Berlin 1848, S. 29) ist 'Ιόλαος bei Polybius als ein anderer Name für den in Karthago verehrten Esmun erklärt worden. Ohne nähere Begründung haben diesen Iolaos ebenso aufgefaßt STARK, Mythologische Parallelen, Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellsch. d. Wissenschaften, philol.-hist. Cl., Bd. VIII, 1856, S. 46f., BAETHGEN, Beiträge, S. 46f. und PIETSCHMANN, Geschichte der Phönizier, S. 187 f. Identität des Esmun und Iolaos fand ALOIS MÜLLER, Sitzungsber. d. Wien. Akad., philol.-hist. Cl., Bd. XLV, S. 521 mit Rücksicht auf eine Darstellung des Eudoxos (s. unten 2. Teil V, 4, 4) wahrscheinlich und versuchte eine Erklärung des Namens 'Ιόλαος als eines phönizischen. O. GRUPPE, Griech. Culte, S. 380 ff. nimmt an, daß in der Darstellung des Eudoxos und auch auf Sardinien der Name 'Ιόλαος für den des Esmun substituiert worden sei. Auch TIELE, Geschichte der Religion, Bd. I, S. 268, sah in dem Iolaos des Eudoxos eine griechische Bezeichnung des Esmun. Auf die Polybiusstelle nehmen die drei zuletzt genannten keine Rücksicht. Weder die von MOVERS noch die von DE LAGARDE vorgetragene Begründung der Identifizierung des Iolaos bei Polybius mit Esmun ist überzeugend. Die Annahme, daß 'Ιόλαος die gräzisierte Form eines in Karthago gebräuchlichen, sei es libyschen, sei es phönizischen, Gottesnamens sei, hat zunächst nicht viel Wahrscheinlichkeit und bedarf einer Erklärung der Anwendung dieses Namens für Esmun, die von den beiden genannten nicht gegeben worden ist. Sie läßt sich, obgleich wir jetzt mehr Material für den vermuteten Namen besitzen, ohne eine direkte Kombination des Esmun mit dem griechischen Iolaos nicht geben. Von Polybius abgesehen, findet sich keine geradlinige Spur dafür, daß der in Karthago so häufig erwähnte Esmun oder „Aesculapius" mit dem Namen 'Ιόλαος oder einem daran anklingenden einheimischen bezeichnet worden ist. Es besteht die andere, von BAETHGEN geltend gemachte Möglichkeit, daß Polybius oder seine Quelle aus eigener Willkür den griechischen Namen 'Ιόλαος für den phönizischen אשמן substituiert habe. BAETHGEN hat aber keine ausreichende Erklärung dafür gegeben, wie diese Substituierung veranlaßt wäre.

[1] Die Beobachtung, daß in dem Instrument Ausdruck und Stil dem in griechischen Urkunden dieser Art Gebräuchlichen durchaus nicht entspricht, verdanke ich der Mitteilung eines auf diesem Gebiet besonders kompetenten Beurteilers, des Herrn Professor KEIL in Straßburg.

Karthager können eine Formel aufgesetzt haben, die gleichlautend von beiden Seiten beschworen werden sollte und deshalb die göttlichen Bundeszeugen für beide Seiten gemeinsam nannte. Nach der uns vorliegenden Form der Urkunde, worin es von den göttlichen Bundeszeugen heißt (§ 3): ἐναντίον πάντων θεῶν, ὅσοι κατέχουσι Καρχηδόνα· ἐναντίον θεῶν πάντων, ὅσοι Μακεδονίαν καὶ τὴν ἄλλην Ἑλλάδα κατέχουσι, ist es möglich und sogar wahrscheinlich, daß die genannten Gottheiten nicht ausschließlich karthagische sind, sondern zum Teil griechische[1]. Die Anordnung sämtlicher Gottesnamen in Triaden, die aus derartiger Gruppierung semitischer Gottheiten herrühren könnte[2], ist nicht entscheidend dafür, daß alle bei Polybius genannten Gottheiten als karthagische anzusehen sind, da es feststehende griechische Sitte war, bei drei Göttern zu schwören[3]. Jedenfalls ist es zweifelhaft, ob karthagische Götter genannt sein sollen in der ersten Trias: Zeus, Hera und Apollon, noch mehr, ob in der dritten: Ares, Triton, Poseidon; eher verweist auf phönizische Vorstellungen die vierte: Helios und Selene und Ge. Keinem Zweifel aber kann es unterliegen, daß in der zweiten Trias karthagische Götter gemeint sind: δαίμων Καρχηδονίων und Herakles und Iolaos; die Erwähnung des δαίμων Καρχηδονίων gibt hier Sicherheit, und Ἡρακλῆς ist die stehende Wiedergabe des auch in Karthago verehrten Hauptgottes der Mutterstadt Tyrus. Es ist danach mit Bestimmtheit anzunehmen, daß ebenso unter dem an dritter Stelle genannten Ἰόλαος ein karthagischer Gott verstanden werden soll.

Da der δαίμων Καρχηδονίων neben Ἡρακλῆς als von diesem verschieden aufgeführt wird, kann man für jenen nicht an den Hauptgott von Tyrus und wohl auch von Karthago, den Melkart, denken, der eben in dem Ἡρακλῆς zu erkennen ist. Der δαίμων Καρχηδονίων ist, worauf schon oben[4] hingewiesen wurde, wahrscheinlich identisch mit dem „genius Carthaginis" in der Inschrift jenes Legaten der dreizehnten Legion in Dacien, des Olus Terentius Pudens Uttedianus (CIL. III, 993): „Caelesti

---

[1] Es scheint mir unberechtigt zu sein, daß WINCKLER (Altorientalische Forschungen, Erste Reihe, S. 442 f.) die Worte in der überlieferten Form der Urkunde, welche von mazedonischen Göttern reden, als einen Zusatz streicht und von vornherein in den aufgeführten Göttern nur karthagische suchen will. Auch EDUARD MEYER (Artikel „Phoenicia" in der Encyclopaedia Biblica, Bd. III, Sp. 3749) versteht sämtliche von Polybius aufgezählten Gottheiten als karthagische. Den Iolaos läßt er unbestimmt. Aber auch wenn wir den Vertrag in der Form vor uns haben, wie ihn die Karthager aufgesetzt hatten — was anzunehmen sein wird —, ist es wohl möglich, daß in dem von ihnen aufgestellten Wortlaut auch die Gottheiten genannt wurden, die von der andern vertragschließenden Macht angerufen werden sollten.

[2] Vgl. oben S. 15 ff.

[3] USENER, Rheinisches Museum, N. F., Bd. LVIII, S. 17 f.

[4] S. 273.

augustae et Aesculapio augusto et genio Carthaginis et genio Daciarum"[1]. Da die „Caelestis" dieser Inschrift, wie wir zu sehen glaubten[2], die Astarte zu sein scheint und die „Caelestis" hier von dem „genius" unterschieden wird, so ist wohl auch an Astarte für den δαίμων nicht zu denken. Sie war, wie wir oben geurteilt haben, die höchste unter den weiblichen Gottheiten Karthagos, aber nicht die eigentliche Stadtgöttin. Die mit der Turmkrone dargestellte Göttin scheint Tanit zu sein. Diese wird in zahlreichen Inschriften in stehender Verbindung mit dem Gott בעל חמן genannt. Fast immer steht dabei תנת voran. Die Zusammenstellung legt die Vermutung nahe, daß in dem bei Polybius unmittelbar nach dem δαίμων Καρχηδονίων genannten Ἡρακλῆς der Baal Hamman der Inschriften zu erkennen ist. Dieser wird also identisch sein mit dem Gott, der in Tyrus ständig Melkart oder Herakles genannt wird. Dafür kann der Umstand geltend gemacht werden, daß מלקרת sich zwar nicht selten als Bestandteil punischer Personennamen findet, aber — wenn ich nichts übersehe — bisher nicht unter den selbständig vorkommenden punischen Gottesnamen zu belegen ist. Die Identifizierung des Herakles bei Polybius mit dem Baal Hamman wird noch weiter dadurch wahrscheinlich gemacht, daß auf dem schon oben[3] erwähnten in Algerien gefundenen Silberband zwei Götterbüsten den Mittelpunkt bilden, von denen die eine weibliche die Stadtkrone trägt, also dem δαίμων Καρχηδονίων entsprechen wird, die andere männliche Widderhörner hat, also der im römischen Afrika häufig vorkommende Jupiter Ammon ist, der hier mit dem punischen Baal Hamman verschmolzen zu denken ist[4]. Die Identität des „genius Carthaginis" in jener Inschrift und ebenso die des δαίμων bei Polybius mit der Tanit läßt sich allerdings bezweifeln und ist bezweifelt worden[5]. Aber da wir

---

[1] S. oben S. 223. [2] Oben S. 263. 268. 274. [3] S. 269 f. [4] Vgl. oben S. 269.

[5] DUSSAUD, Journ. des Savants 1907, S. 42 bestreitet die Identität des „genius Carthaginis" in der dacischen Inschrift mit der Tanit und für die römische Periode überhaupt die Unterscheidung der Cälestis und Astarte von der Tanit. Er erklärt jenen „genius Carthaginis" für „une entité distincte". Eher könnte man annehmen, der „genius Carthaginis" sei eine freie Bildung des Verfassers der Inschrift (so AUDOLLENT, Carthage Romaine, S. 377 f., Anmkg. 9), wie der „genius Daciarum" es zweifellos ist. Aber dies Kompliment für die Dacier ist doch wohl in der vorliegenden Form ausgedrückt nach Analogie einer feststehenden Vorstellung von dem „genius Carthaginis", da bei Polybius unter dem δαίμων Καρχηδονίων eine bestimmte Gottheit zu verstehn ist. Unter dieser Bezeichnung mag man allerdings nicht überall eine von der Cälestis verschiedene Gottheit verstanden haben. Die Bezeichnung freilich bei Salvian (De gub. dei VIII, 2, 9, Corp. scriptorum ecclesiasticorum Latinorum 8, S. 194 f.): „. . . Caelestem illam scilicet Afrorum daemonem dico . . ." besagt dafür nichts; denn er würde jede Gottheit eines heidnischen Volkes dessen „Dämon" genannt haben. Auch den Gott von Delphi nennt er einen Dämon (De

zu Karthago in der Göttin mit der Turmkrone irgendeiner speziellen Stadtgöttin begegnen und der allem Anschein nach ihr entsprechende δαίμων Καρχηδονίων bei Polybius in der zweiten Trias an erster Stelle steht, haben wir in dieser Stadtgottheit fraglos eine der hohen karthagischen Göttinnen zu erkennen. Ob diese nun als Tanit oder als Astarte oder als beides zugleich zu bestimmen ist, ist für unsere Frage nach der Bedeutung des Iolaos schließlich gleichgültig. Es genügt die Konstatierung, daß in den beiden ersten Gestalten der Trias korrekt irgendeine karthagische Göttin und der Gott Melkart bezeichnet sind, um daraus die Wahrscheinlichkeit zu entnehmen, daß auch mit dem dritten Namen ein bestimmter karthagischer Gott gemeint sein werde[1]. Von vornherein ist wahrscheinlich, daß kein anderer Gott gemeint ist als Esmun. Dieser muß mit irgendeinem Namen in dem Vertrag bezeichnet sein, da er als ein spezieller Schutzgott Karthagos nicht fehlen konnte. Es ist aber kaum möglich, ihn unter einem der andern Namen zu erkennen, und wir werden weiterhin sehen, daß nach dem δαίμων und Ἡρακλῆς der gerade für ihn angemessene Platz unter den karthagischen Gottheiten ist.

Der Name Ἰόλαος ist allerdings für Esmun nicht nachweisbar. Erst auf Grund der Beziehung des Iolaos bei Polybius auf ihn liegt eine Berechtigung vor, den Ἰόλαος einer Aussage des Eudoxos ebenfalls als Esmun auszulegen. Niemals kommt sonst Ἰόλαος als Bezeichnung eines karthagischen Gottes vor, wohl aber mehrfach für einen sardischen Heros. Da sich Sardinien lange Zeit in einem Abhängigkeitsverhältnis Karthago gegenüber befand und da unsere Quellen den sardischen Iolaos mit libyscher Kolonisation auf Sardinien in Verbindung bringen, wird zunächst nach der Herkunft dieses sardischen Iolaos zu fragen sein.

2. Der sardische Iolaos erscheint in Verbindung mit Herakles, wie auch der Iolaos der Griechen überall, mit Variationen der Einzelheiten, als Kampfgefährte des Herakles auftritt. Als solchen nennt ihn schon

---

gub. dei VII, 101, S. 188: „. . . testimonio scilicet etiam Delfici daemonis, qui quasi princeps philosophorum sicut daemoniorum erat"). Aber von den Lateinern wird nicht immer zwischen der Cälestis und der Tanit unterschieden (s. oben S. 273 f.). Bei dem Legaten dagegen, dem jene Inschrift angehört, darf man, da er zweifellos punischer Herkunft war, Auseinanderhaltung der Astarte und der Tanit voraussetzen und danach seine beiden Gottheitsbezeichnungen auf diese beiden Göttinnen verteilen.

[1] Die Identifizierung der beiden ersten Gottheiten der Trias mit Tanit und Baal Hamman schon bei BAETHGEN, Beiträge, S. 46, aber ohne Begründung. Den δαίμων definierte nicht wesentlich anders EWALD, Über die Phönizischen Ansichten von der Weltschöpfung (Abhandl. d. Gesellsch. d. Wissensch. z. Göttingen, philol.-hist. Cl., Bd. V, 1851—1852), S. 25 als die Astarte.

seine wohl älteste Bezeugung in dem „Schild des Herakles" bei Hesiod (v. 74 ff.), wo er als ἡνίοχος des Herakles erscheint.

Eine mehrfach erhaltene Darstellung läßt den Iolaos mit den Söhnen des Herakles nach Sardinien kommen und dort Niederlassungen gründen (so Strabo V, 2, 7, C. 225; Diodorus Sic. IV, 29 f., 273 ff.; V, 15, 341 f.; Aristoteles, Mirabil. 100; vgl. Pausanias VII, 2, 2; X, 17, 5)[1]. Strabo, Diodor und die „Mirabilia" des Aristoteles verlegen die Ankunft des Iolaos ausdrücklich vor die Besitzergreifung der Insel durch die Karthager. Die Einwohner Sardiniens brachten ihm nach Diodor (l. IV, 30, 2 f., 274 f.) in spätern Zeiten göttliche Ehren dar und nannten ihn Ἰόλαον πατέρα. Nach Pausanias ist Iolaos auf Sardinien gestorben (l. IX, 23, 1) und noch zu seiner Zeit verehrt worden (l. X, 17, 5: Ἰόλαος παρὰ τῶν οἰκητόρων ἔχει τιμάς). Aus der Bezeichnung des Iolaos als πατήρ bei Diodor scheint sich zu ergeben, daß er identisch ist mit dem SARD PATER auf einer sardinischen Münze[2]. Eine Angabe des Pausanias wird uns weiterhin die Identität bestätigen. Auch Sardus Pater wird als eine Gottheit gedacht, da ein sardinischer Ortsname Σαρδοπάτορος ἱερόν vorkommt (Ptolemäus, Geogr. 3, 3, ed. C. Müller I, S. 375). Daß es auf Sardinien eine Gottheit gab, die man Iolaos nannte, geht mit besonderer Deutlichkeit hervor aus der Angabe des Solinus (c. 1, 61, ed. Mommsen, ed. 2 S. 14, 12 f.), daß dem Grabe des auf Sardinien verehrten Iolaos ein Tempel beigefügt war („sepulcro eius templum addiderunt").

Die Angaben über einen Kult des Iolaos auf Sardinien sind beachtenswert. Es ist schwerlich anzunehmen, daß hier ein Kult des griechischen Heros bestanden hat. Auf griechischem Boden wissen wir, abgesehen von einem Heroon des Iolaos zu Theben (Pausanias IX, 23, 1) und einem Altar der Alkmene und des Iolaos in Athen (Pausanias I, 19, 3), nichts von einer ihm dargebrachten gottesdienstlichen Verehrung. Wahrscheinlicher ist, daß ein vorgriechischer sardischer Gott um einer Namensähnlichkeit willen mit dem griechischen Heros gleichgesetzt wurde. An einen durch die Karthager nach Sardinien gekommenen phönizischen Gott ist dabei kaum zu denken, da unsere Nachrichten die Kolonisation des Iolaos als vorkarthagisch ansehen. Die Angaben der Griechen setzen

---

[1] Aus dem Material für das Vorkommen des Iolaos in den mit Karthago in Berührung stehenden Gebieten soll hier nur zur Geltung gebracht werden was auf einen Zusammenhang mit Esmun Bezug haben kann. Das Material speziell über die Kolonisation des Iolaos auf Sardinien findet sich am vollständigsten zusammengestellt bei MOVERS, Phönizier, Bd. II, 2, S. 562 ff. Ich gebe daraus nur das an, was für die Beurteilung des Namens Ἰόλαος in Betracht kommt.

[2] S. die Münze bei ECKHEL, Doctrina numorum, Bd. I, 1792, S. 270 f. Schon MÜNTER, Relig. d. Karthager², S. 115 war geneigt, die Identifizierung zu vollziehen; vgl. desselben „Sendschreiben an ... Friedrich Creuzer, über einige sardische Idole", Kopenhagen 1822, S. 11 ff.

den Iolaos auch auf Sardinien in eine Beziehung zu Herakles. Dabei ist auf diesem Boden zweifellos an den phönizischen Melkart zu denken[1], und jene Nachrichten bekunden entweder neben der griechischen auch eine phönizische Kolonisation der Insel in der Zeit vor der Eroberung durch die Karthager[2] oder beruhen doch auf einer Vermengung griechischer und phönizischer Elemente auf Sardinien in der Anschauung der spätern Zeit. Da wir aber einen an den Namen 'Ἰόλαος anklingenden Gottesnamen zweifellos phönizischer Herkunft nicht kennen und Anzeichen für eine vorkarthagische libysche Kolonisation auf Sardinien vorliegen[3], so ist es möglich, daß der sardische „Iolaos" auf einen Gottesnamen libyscher Herkunft verweist und der libysche „Iolaos" bei den Sarden oder auch schon in Afrika zu dem phönizisch-karthagischen Melkart-Herakles in eine Beziehung gesetzt wurde.

Auf afrikanischem und auch noch auf anderm, mit Afrika in Verbindung stehendem Boden begegnen uns Namen, die an das griechische 'Ἰόλαος anklingen und vielleicht aufzufassen sind als abgeleitet von einem Gottesnamen. Auf der Identifizierung dieses Gottesnamens mit dem griechischen 'Ἰόλαος könnte die Aufführung des Iolaos unter den Göttern Karthagos bei Polybius beruhen[4].

Mit Sicherheit ist ein entsprechender Name im Bereich der Machtsphäre Karthagos allerdings nicht nachzuweisen. Es ist dafür angeführt worden בן יאל־פעל in einer Inschrift aus M'deina in der Nähe des alten „oppidum Altiburitanum" in Numidia Proconsularis. Die Inschrift ist in Buchstaben geschrieben, die zwischen den punischen und neupunischen

[1] S. weiter unten über Sardos als Sohn des Makeris, d. i. Melkart.

[2] Nach CURTIUS, Griechische Geschichte, Bd. I^6, 1887, S. 440 wäre aus den Angaben „Abhängigkeit griechischer Colonisation von den Phöniziern" zu entnehmen.

[3] Die Alten haben die Sarden teilweise für Libyer erklärt (Pausanias X, 17, 2), andere für anderes. Eine sichere Entscheidung läßt sich kaum fällen; vgl. EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2^2, S. 724. Es scheint sich aber doch eine nähere Verwandtschaft der Nuraghen auf Sardinien mit megalithischen Grabbauten Nordwestafrikas, die dem libysch-berberischen Stamme zuzuschreiben sind, nachweisen zu lassen. Man will in gemeinsamen Eigentümlichkeiten der sardinischen und nordwestafrikanischen turmartigen Bauten eine Verschiedenheit von analogen Denkmälern, die unter mykenischem Einfluß entstanden sind, finden. S. darüber ALBERT MAYR, Die vorgeschichtlichen Denkmäler von Sardinien, Globus, Bd. LXXXVI, 1904, S. 135 f.

[4] Schon vor MOVERS ist von MÜNTER, Relig. d. Karthager^2, S. 114 f. erkannt worden, daß der 'Ἰόλαος des Polybius in irgendwelchem Zusammenhang mit dem sardischen Heros dieses Namens steht. Aber wie Polybius dazu gekommen wäre, den sardischen Heros nach Karthago zu verpflanzen und unter die Hauptgötter der Stadt zu versetzen, hat er nicht verständlich gemacht. Der von ihm hervorgehobene Umstand, daß Sardinien „die erste und wichtigste Provinz" des karthagischen Staates war, ist keine ausreichende Erklärung.

in der Mitte stehn (Altibur. 2, 2[1]). Freilich läßt sich denken an die andere Möglichkeit, בני אל־פעל zu lesen[2]. Der Name אל־פעל kommt in Byblos vor; auf punischem Boden sind Personennamen, die mit אל gebildet sind, selten. Ich weiß dafür nur zu nennen אלעם auf Sardinien (CIS. 147, 6) und מתנאל in Karthago (406, 3) neben dem wiederholt vorkommenden מתנאלם. Der Name אלפעל wäre danach allerdings auf punischem Boden möglich. Es ist aber in der Inschrift von M'deina durch nichts indiziert, daß von mehreren Söhnen (בני) die Rede sei, und an und für sich näher liegend, daß es sich nur um einen handelt. Die Lesung יאל־פעל ist jedenfalls die wahrscheinlichere.

Ein Gottesname יאל könnte etwa auch enthalten sein in „... בן יאל“ einer punischen Inschrift von der Insel Gaulus (CIS. 132, 4, vgl. Z. 5) und in dem Personnamen „... יאל־ע“ einer neupunischen Inschrift aus Maktar, d. i. Mactaris in Africa Proconsularis östlich von Altiburos (Bulletin archéolog. du Comité des travaux historiques et scientifiques 1889, S. 100, Z. 1). Damit ist vielleicht zu kombinieren der Name des Großvaters des „... יאל־ע“ in der Inschrift aus Maktar (Z. 2), obgleich er mit ע statt des א geschrieben ist: יעלנם. Mit diesem Namen ist gewiß identisch der karthagische Personname ילנם (CIS. 863, 5). Er kommt noch in einer neupunischen Inschrift vor, deren Herkunft ich nicht anzugeben vermag (Levy, Phöniz. Studien III, S. 67 n. 7: עזרבעל בן ילנם). Der Wechsel von א und ע und auch das Fehlen des Gutturals steht für späte Zeiten einer Identifizierung nicht im Wege, auch für ältere nicht, wenn es sich um einen nichtphönizischen Namen handeln sollte. Dann ist noch hierherzustellen der Personname יעלתם in einer neupunischen Inschrift aus Maktar (Bulletin archéolog. etc. 1901, S. 325)[3]. Hierher könnte ferner etwa gehören ein libyscher Name ילו (Journ. Asiatique, Sér. VII, Bd. IV, S. 395 f.). Für die Inschrift, die ihn enthält, kann ich den Fundort nicht angeben. Sie lautet:

מרמהר
ו מצילל
ילו

„Marmar, Sohn des Maṣilal. Ialau“[4]. Es handelt sich hier dem Anschein nach nicht um einen Gottesnamen sondern um einen mensch-

---

[1] PHILIPPE BERGER, Note sur la grande inscription néo-punique et sur une autre inscription d'Altiburos, Journ. Asiatique, Sér. VIII, Bd. IX, 1887, S. 469.

[2] Die Einwendung ist gemacht worden von NÖLDEKE, ZDMG. XLII, 1888, S. 471.

[3] Vgl. יוֹתָם, doch wohl „Jahwe ist vollkommen“. Répertoire n. 163: „Iol accomplit“.

[4] So nach HALÉVY's Transskription und Übersetzung, Études berbères, Journ. Asiatique a. oben a. O. (1874). Er schreibt „Ialaou“.

lichen Personnamen, der aber aus einem Gottesnamen entstanden sein kann.

Ferner ist noch aufmerksam zu machen auf einige Namen in lateinischen Inschriften aus Afrika, nämlich „Ialnoati" (Genetiv) CIL. VIII, 280; „Iolitana" n. 9341; „Iolitan(us)" n. 9767[1]. Es ist zu beachten, daß die Inschrift n. 9341 gefunden worden ist in Mauretania Caesariensis und zwar in der Nähe von Scherschel, d. i. Jol, und n. 9767 ebenfalls in Mauretania Caesariensis (zu Arzew, d. i. Portus Magnus); n. 280 gehört der Provincia Byzacena an. In zweien dieser Inschriften ist der Name wie ein Personname behandelt: n. 280 „DMS Ialnoati aug(uris) vici" und n. 9341 „Iolitana pro salute Flori". Dagegen scheint es sich in n. 9767: „... arisi quir. Iolitan ..." um den Beinamen eines Mannes des Namens „... arisius" zu handeln; wahrscheinlich wird damit die Herkunft aus einem Orte bezeichnet.

Daß es sich in dem „Iol", יל, יאל, יעל dieser Namen irgendwie um einen altafrikanischen, sei es punischen, sei es, was näher liegt, libyschen Namen handelt und daß damit der sardische 'Ιόλαος zusammenhängt, ist nicht unwahrscheinlich. Dann könnte jenes יל, יאל, יעל nur als ein Gottesname aufgefaßt werden. Dazu kommt noch der alte Ortsname „Iol" für das heutige Scherschel, das römische Julia Cäsarea in Mauretanien, der einen Gottesnamen repräsentieren könnte. Die einheimische Schreibung des Namens steht allerdings nicht fest. Im nördlichen Numidien sind Münzen gefunden worden, deren Schrift יל gelesen und auf die Stadt Jol bezogen worden ist[2]. Die Münzbilder bieten keinen Anhalt für die Herkunft, nur allgemein für die Beziehung auf Afrika in der Darstellung eines weiblichen Kopfes, der nach dem Elefantenfell als seinem Schmucke die „Africa" darzustellen scheint[3].

Besonders zu beachten möchte sein, daß, wie in Westafrika und

---

[1] NÖLDEKE a. a. O. hat auf diese Namen hingewiesen.

[2] L. MÜLLER, Numismatique de l'ancienne Afrique, Bd. III, S. 73. 138. Der Ortsname Jol kommt am ehesten in Betracht unter den von MOVERS Bd. I, S. 537 f.; Bd. II, 2, S. 556 ff. geltend gemachten Belegen für einen von der libysch-phönizischen Bevölkerung Afrikas verehrten Gott oder Heros, dessen Namen man gräzisiert 'Ιόλαος ausgesprochen habe.

[3] Ein punischer oder libyscher Gott Jol dürfte als nachgewiesen gelten, wenn die Angabe von MOVERS Bd. I, S. 538 richtig wäre, daß „Iolus" bei Apollodor II, 7, 8, 2 genannt werde als Sohn des Herakles und der Κέρθη, worin Cirta, die Hauptstadt Numidiens, zu erkennen sein soll. Aber an der betreffenden Stelle ist nicht von einem Iolus, sondern von einem 'Ιόβης (oder δε Ιοβης, zu emendieren Δειόβης) die Rede. Später, Bd. II, 2, S. 506, hat denn auch MOVERS immerhin besser diesen 'Ιόβης gedeutet = „Iuba", „Iubal" (nach ihm = 'Ιόλαος). Aber Kerthe, eine der Thespiaden, hat schwerlich etwas mit Cirta zu tun und dann „'Ιόβης" auch wohl nicht mit dem punischen oder libyschen „Iuba".

Sardinien, so auch auf der Insel Gaulus (in dem Namen „. . . בן־יאל“) sich die Spur eines Gottesnamens יאל erhalten zu haben scheint. Für die Nachbarinseln Malta und Gozo, das alte Gaulus, mag sich aus ihren vorgeschichtlichen Altertümern eine libysche Bevölkerung erschließen lassen. Die ältesten Bauten auf den Inseln haben Ähnlichkeit mit denen Sardiniens[1], wo eine libysche Bevölkerung von den Alten angenommen worden und sehr wohl denkbar ist. Hier wie dort läßt sie sich als wirklich vorhanden allerdings kaum nachweisen[2]. Aber Spuren eines Gottesnamens יל, יאל, יעל begegnen jedenfalls nur da, wo möglicherweise eine libysche Bevölkerungsschicht anzunehmen ist.

Alle scheinbaren Spuren für einen Gottesnamen, der dem sardischen Ἰόλαος zugrunde liegen könnte, sind zweifelhafter Art. Auch wenn die Lesungen feststehn sollten, ist doch große Zurückhaltung geboten, namentlich für die Beurteilung des יאל in Gaulus, da wir auf anderm Boden ähnlich lautenden semitischen Personennamen begegnen, die mit Ἰόλαος in keiner Weise zusammenhängen können, überhaupt nicht Gottesnamen repräsentieren. Es kommt vor ein südarabischer Personname ואל und in nabatäischen und Sinai-Inschriften ואלו (ουαελος), in Sinai-Inschriften וילו und edessenisch ואל[3]. Damit hängt doch wohl zusammen der alttestamentliche Name יוֹאֵל. Er mag als häufig vorkommender Personname ausgelegt worden sein „Jahwe ist Gott“, scheint aber in den Listen der Chronik teilweise auch als Name von Geschlechtern verstanden werden zu müssen und war dann schwerlich ebenso gemeint sondern eher mit jenen nichthebräischen Namen identisch. Das wahrscheinlichste ist, daß er ursprünglich bedeuten sollte „effugiens“ nach dem arabischen *wâ'il*[4]. Derselbe Name könnte auch in dem יאל der Inschrift von Gaulus erkannt werden. Leider läßt sich nicht mit Sicherheit beurteilen, ob in der Inschrift von Gaulus Z. 4 יאל der vollständige Name ist oder eine Fortsetzung hatte, die wahrscheinlich ein zu יאל als Subjekt gehörendes Verbum gebracht haben würde[5]. Dann könnte יאל hier nur Gottesname sein[6].

---

[1] ALBERT MAYR, Die Insel Malta im Altertum, S. 59 ff.

[2] Die Ähnlichkeit der Bildung des weiblichen Körpers in Figuren auf Malta und in Libyen, worauf hingewiesen worden ist, kann für Libyer auf Malta kaum in Betracht kommen; diese Bildung entspricht, so viel ich sehe, den weiblichen Körpern der Steinidole aus ägäischer Kultur und scheint von ihr ausgegangen zu sein.

[3] Belege bei LIDZBARSKI, Epigraphik, S. 261; ST. A. COOK, Glossary of the Aramaic inscriptions, Cambridge 1898, S. 44 f.

[4] Vgl. GRAY, Hebrew proper names, London 1896, S. 153 f. 281; BAUDISSIN, Studien, I, S. 223. Der syrische Personname ܘܐܠ ist doch wohl aus dem Arabischen entlehnt, wofür sein Vorkommen in Edessa spricht.

[5] S. dazu CIS. I, 1, S. 163.

[6] An die Namenbildungen mit יעל klingt doch wohl nur zufällig an der alt-

Dies alles gibt keine Gewißheit. Der einzige sichere Beleg für die Bedeutung von יאל als Gottesname wäre jenes יאלפעל, wenn wirklich so zu lesen und abzutrennen ist.

Die verschiedenen Formen, in denen der Name des griechischen Heros vorkommt, sind neben Ἰόλαος dorisch Ἰόλας, ionisch Ἰόλεως[1], daneben ϝιόλαϝος auf einer äginetischen Vase, „Violeus", etruskisch „File"[2]. In Hesiodischen Stellen, in der Theogonie und im „Schild" besitzt der Name Ἰόλαος einen konsonantischen Anlaut, ist also mit Digamma-Anlaut zu sprechen[3]. Gab es einen punischen oder libyschen Gottesnamen יל, יאל, יעל, so mochte man darin in älterer Zeit wohl einen Anklang finden an die Aussprache des Ἰόλαος mit Digamma, indem das konsonantisch anlautende ϝι dem konsonantisch ausgesprochenen י im Anlaut, = j, einigermaßen zu entsprechen scheinen konnte. Nach griechischen und lateinischen Transskriptionen ist allerdings im Phönizischen anlautendes י meist wie i ausgesprochen worden. Aber das ist doch wohl nur eine spätere Art der Aussprache gegenüber der hebräischen als j. Die Gleichsetzung Ἰόλαος, d. i. ϝιόλαϝος, mit einem יל, יאל, יעל könnte also wohl am besten als schon in alter Zeit entstanden gedacht werden, wo man noch das Digamma aussprach[4].

---

testamentliche Name יַעְלָם für einen Sohn Esau's, der sich allerdings ebensogut von einem Stamme יעל als von einem Stamme עלם ableiten läßt. Vielleicht gehört er zu der Gruppe von Namen, die Steinbock (יָעֵל) bedeuten (s. über sie NÖLDEKE, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft 1904, S. 82), während das mit einem Zusatz (anscheinend einem Verbum) versehene יעל der neupunischen Inschriften dem Anschein nach ein Gottesname ist. — Für Liebhaber vager Kombinationen böte sich die Gelegenheit, יעל für einen altphönizischen Gottesnamen zu erklären, in einer Zusammenstellung mit dem alttestamentlichen בְּלִיַּעַל, worin andere schon längst einen Gottesnamen finden wollen. Ich verzichte darauf.

[1] STOLL, Artikel „Iolaos" in Roscher's Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, Bd. II, 1, Liefer. 19, 1891.

[2] PRELLER, Griech. Mythologie, Bd. II³, 1875, S. 284, Anmkg. 4; KRETSCHMER, Die griechischen Vaseninschriften 1894, S. 44. 96 f.

[3] S. den Nachweis bei ALOIS RZACH, Zu den Nachklängen hesiodischer Poesie, Wiener Studien, Jahrg. XXI, 1899, S. 214.

[4] Die Form ϝιόλαϝος als Grundform für Ἰόλαος widerlegt noch nicht die Vermutung von EWALD, Abhandl. d. Gesellsch. d. Wissensch. z. Göttingen, philol.-hist. Cl., Bd. V, S. 25, Anmkg. 2 und ALOIS MÜLLER, Sitzungsber. d. Wien. Akad., philos.-hist. Cl., Bd. XLV, daß der griechische Name Ἰόλαος aus phönizischem יעל[ה] entstanden sei. Geschriebenes יעל würde allerdings gewiß nur mit Ι . . und nicht mit ϝι . . wiedergegeben worden sein, aber gesprochenes יעל konnte wohl so wiedergegeben werden. Anscheinend erst später hat man den konsonantischen Charakter des anlautenden י durch ἱ ausgedrückt: Ἱεροσολυμα, Ἱερομβαλος; älteste Wiedergabe scheint ἰ zu sein, z. B. ἰωτα, vgl. Ἰσραηλ. — Hiermit soll aber keineswegs der Herleitung des Ἰόλαος aus dem Semitischen das Wort geredet werden, und jedenfalls

Wenn auch alle scheinbaren inschriftlichen Spuren für einen an Ἰόλαος anklingenden punischen oder libyschen Gottesnamen unzuverlässig sind[1], ist, wie mir scheint, doch für Sardinien ein alter nicht griechischer, vielleicht also afrikanischer Gottes- oder Heroenname ähnlichen Klanges anzunehmen um der Art willen wie der Name Ἰόλαος dort mit Ortsnamen kombiniert wird. Nach Strabo (l. V, 2, 7, C. 225) hießen die Bergbewohner der Insel früher Ἰολαεῖς, und Diodorus Siculus berichtet, daß die von Iolaos unter seine Begleiter verteilten Ländereien Ἰολαεῖον, Ἰολάεια genannt wurden (l. IV, 29, 5, 274; V, 15, 2, 342) und das Volk nach seinem Namen Ἰολαεῖοι (l. IV, 30, 2, 274; V, 15, 1 f., 341 f.). Dazu stimmt die Angabe des Pausanias (l. X, 17, 5): Ἔστι δ'οὖν καὶ κατ' ἐμὲ ἔτι χωρία τε Ἰολάια ἐν τῇ Σαρδοῖ. Vermutlich ist derselbe Name zu erkennen in der andern Angabe bei Pausanias (l. X, 17, 7), daß die Sardinier den Namen Ἰλιεῖς geführt hätten. Auch Solinus (c. 1, 6, ed. Mommsen, ed. 2 S. 14, 12) weiß noch von „Iolenses“ auf Sardinien, die ihren Namen von Iolaos ableiteten. Es ist nun wenig wahrscheinlich, daß in Sardinien ein von einem griechischen Heroennamen gebildeter Landschaftsname vorkam[2]; eher wird an den wirk-

---

unbedingt abzulehnen ist MOVERS' Erklärung des Namens Ἰόλαος oder doch des sardinisch-afrikanischen Ἰόλαος = „Iuba“ = „Iarbas“ = עירבעל, was bedeuten soll „Baal erweckt“ (Bd. I, S. 537; Bd. II, 2, S. 506 ff.), also ein aus dem Tod erweckender Gott wie Esmun-Asklepios. Der Identifizierung des Iolaos, welcher bei Polybius genannt wird, mit „Iarbas“, „Iuba“, wie MOVERS sie vorgetragen hatte, stimmt im wesentlichen zu MELTZER, Geschichte der Karthager, Bd. I, S. 135 f. 477 f. und ohne eine Erklärung der vermeintlichen Grundform „Iarbas“ auch SCHRÖDER, Phön. Sprache, S. 99 f. In anderer Weise hat dann WINCKLER („Dido“, in: Altorientalische Forschungen, Erste Reihe, Hft. IV, 1896, S. 339 ff.) mit „Iarbas“ (dem Namen des Maxitanerkönigs, als dem einer Heroengestalt „mit noch festzustellendem göttlichen urbild“) den Iolaos des Polybius zusammengestellt als hier ersetzt „durch eine entsprechende gestalt der griechischen mythologie“, ohne aber den Namen Iarbas („= ירבעל“) zu deuten. Ich vermag nicht die Kombinationen WINCKLER's zu verstehn, die ihn zu dieser Identifizierung leiten. Daß in dem Namen Iarbas der Dido-Sage eine mythologische Gestalt steckt, ist ja freilich wahrscheinlich. Von einer Identität des „Iarbas-Iolaos“ mit Esmun redet MELTZER nicht, und WINCKLER S. 443 hat sie verworfen (vgl. unten S. 295, Anmkg. 4, Schluß). Wie aber aus „Iarbas“ oder auch „Iuba(l)“ geworden sein soll Ἰόλαος, ist schwer einzusehen.

[1] Herr CLERMONT-GANNEAU zweifelt nach brieflicher Äußerung überhaupt an der Richtigkeit der Entzifferung יאלפעל und denkt an die Möglichkeit, zu lesen יתנבעל, und ferner daran, in der neupunischen Inschrift aus Maktar statt יעלתם zu lesen בעלתם.

[2] So denkt wohl den Sachverhalt CURTIUS, Griechische Geschichte, Bd. I[6], S. 440. Dagegen erkennt PAIS, La Sardegna prima del dominio romano (Atti della R. Accademia dei Lincei, Serie III: Memorie della classe di scienze morali etc., Bd. VII, 1881, S. 310 ff.) in dem Volksnamen Iolaer die Spuren eines libyschen

lichen oder vermeintlichen Zusammenhang eines Landschaftsnamens mit einem vorgriechischen Gott oder Heros zu denken sein, der mit dem griechischen Iolaos identifiziert wurde[1].

Eine Namenzusammenstellung bei Pausanias scheint zu zeigen, daß bei den sardinischen Libyern ein Heros oder Gott „Iolaos“ zu dem punischen Melkart-Herakles in eine Beziehung gesetzt wurde, die der Nebeneinanderstellung bei Polybius entsprechen würde. Nach Pausanias (l. X, 17, 2) war Führer einer libyschen Ansiedlung auf Sardinien Σάρδος ὁ Μακήριδος, Ἡρακλέους δὲ ἐπονομασθέντος ὑπὸ Αἰγυπτίων τε καὶ Λιβύων[2]. Auf den phönizischen Herakles verweist hier der Name Μάκηρις, eine Korruption aus מלקרת. Σάρδος aber entspricht dem als Begründer der sardinischen Kultur geltenden Iolaos; das geht hervor aus der Bezeichnung beider als πατήρ, „pater“[3] und aus der Kombination des einen und des andern mit Herakles. Es ist zu beachten, daß Sardos als Sohn des Makeris-Herakles zu diesem in ein untergeordnetes Verhältnis gestellt wird, wie ebenso überall Iolaos, daß aber nur Sardos, niemals der Iolaos der Griechen, als Sohn des Herakles erscheint. Diese Besonder-

---

Gottesnamens, den griechische Kolonisten auf Sardinien mit Ἰόλαος identifiziert hätten, also ein Zeugnis für eine libysche Kolonisation auf Sardinien.

[1] Andernfalls müßte man zur Erklärung der Namensformen יאל, יעל als eines Gottesnamens etwa annehmen, daß das griechische Ἰόλαος semitisiert und jener vermutliche Gottesname יאל, יעל aus ihm entstanden und von Sardinien nach Afrika verpflanzt worden ist oder daß auch an der nordafrikanischen Küste „karische und ionische Volkstheile“ ihren Iolaos zur Geltung gebracht haben (so CURTIUS a. a. O., S. 444). Auch auf dieser Grundlage könnte der Übersetzer des Vertrags bei Polybius dazu gekommen sein, den Iolaos für einen karthagischen Gott zu halten. Da aber von einer libyschen Kolonisation auf Sardinien berichtet wird, von einer griechischen in den Landschaften um Karthago dagegen nicht, so ist es viel wahrscheinlicher, daß in dem sardinisch-afrikanischen Iolaos eine libysche Gottheit zu erkennen ist. — MÜNTER (Sendschreiben über einige sardische Idole, S. 13 f.) leitet den Namen der sardinischen Iolaer von der afrikanischen Stadt Jol ab, nimmt aber keinen entsprechenden wirklichen Gottesnamen an sondern denkt aus dem Namen der Stadt den eines κτίστης der Stadt, Iolaos, gebildet und meint, daß (nach dem Zeugnis des Vertrags bei Polybius) „Karthager sowohl als Macedonier ... einen Gott aus dem Iolaus machten“. Auf diesem Wege läßt sich schwerlich erklären, wie Ἰόλαος bei Polybius unter die Hauptgötter Karthagos kam.

[2] Vgl. Silius Italicus, Pun. 12, 359 f.:

„Mox Libyci Sardus generoso sanguine fidens
Herculis, ex sese mutavit nomina terrae“

und Isidorus Hispal., Orig. XIV, 6, 39, Migne, SL. 82, Sp. 519: „Sardus, Hercule procreatus, cum magna multitudine a Libya profectus Sardiniam occupavit et ex suo vocabulo insulae nomen dedit“.

[3] Vgl. oben S. 287.

heit spricht dafür, daß die Gestalt des sardischen Sardos-Iolaos nicht einfach aus dem griechischen Iolaos entstanden sondern nur mit ihm kombiniert worden ist. Die Zusammenstellung des sardischen Ἰόλαος mit Herakles-Melkart wird uns die richtige Spur weisen zum Verständnis des Ἰόλαος in dem Vertragsentwurf bei Polybius.

3. Gab es einen Gott — wenn etwa auch nur auf Sardinien — der in seinem Namen an Ἰόλαος erinnerte und, wie der griechische Iolaos zu Herakles, so seinerseits zu dem punischen Melkart in einer Beziehung stand, so läßt sich begreifen, daß in der griechischen Form der Vertragsurkunde bei Polybius als afrikanische Vorstellung ein Iolaos neben den Herakles gestellt ist. Es ist aber damit immer noch nicht verständlich gemacht, wie es kam, daß in der Urkunde diese anscheinend eher den Libyern als den Puniern eigene Gestalt unter die Hauptgötter Karthagos versetzt worden ist. Der Urheber des griechischen Textes folgte ohne Frage einer bestehenden Anschauung über die Identität auch eines karthagischen Gottes mit Iolaos.

Das Charakteristische an dem Verhältnis des Herakles und Iolaos ist die treue Begleitung des ersten durch den zweiten. Danach wird der Urheber des griechischen Textes auch in Karthago einen Gott gekannt haben, der als Begleiter des karthagischen Herakles-Melkart galt. Seine Identifizierung mit Iolaos dürfte, wenn nicht auf punischem Boden entstanden, so doch dort populär geworden zu denken sein, weil ein Gottesname, den man mit dem griechischem Ἰόλαος identifizierte, in den Nachbarländern Karthagos vorkam.

Nun wissen wir, nicht aus karthagischen Nachrichten, aber aus dem oben[1] besprochenen cyprischen Doppelnamen אשמן־מלקרת, daß eine Beziehung zwischen Esmun und Melkart gedacht wurde. Wir sahen, daß in den Doppelnamen phönizischer Gottheiten der zweite Name allerdings vielleicht nicht überall den höhern Gott bezeichnet, daß dies aber bei dem Doppelnamen אשמן־עשתרת „Esmun der Astarte" der Fall ist[2]. Es konnte also auch der Doppelname Esmun-Melkart, d. i. „Esmun des Melkart", ebenso aufgefaßt werden. Esmun mochte dabei als ein Sohn des Melkart angesehen werden und hätte dann zu diesem die selbe Stellung eingenommen wie auf Sardinien Sardos, d. i. Iolaos, zu dem Herakles-Makeris, d. i. Melkart[3]. Es hat jedenfalls eine Auffassung gegeben, die den Esmun als den ständigen Genossen des Melkart ansah, wie die Griechen den Iolaos als den des Herakles. Deshalb ist mit Sicherheit anzunehmen, daß in dem Vertrag bei Polybius mit dem unmittelbar auf Herakles folgenden Iolaos kein anderer Gott gemeint ist als Esmun[4].

---

[1] S. 275 ff. [2] S. oben S. 265. [3] S. oben S. 294.

[4] Es ist allein O. GRUPPE gewesen, der (Griech. Culte, S. 380) für die Paralleli-

Daß es wirklich in phönizischer Vorstellung neben Melkart-Herakles einen Gott gab, der dem Iolaos als Begleiter des Herakles entsprach, scheint sich aus den Darstellungen zweier seit lange bekannter cyprischer Schalen in vergoldetem Silber (Paris, Louvre-Museum) zu ergeben[1]. Als ihr Fundort wird Larnaka (Kition) genannt, woher auch die Inschriften mit dem Namen Esmun-Melkart stammen.

Auf der einen dieser Schalen ist in sechsmaliger, theilweise variierender und teilweise identischer Wiederholung neben einem bärtigen Tierkämpfer mit Löwenfell ein jugendlicher, bartloser Held dargestellt, der bald einen Löwen, bald einen Greifen bekämpft. Die Gestalt mit dem Löwenfell entspricht genau der Darstellungsweise des ägyptischen Bes. Der Typus des jugendlichen Gottes, der nur mit Lendentuch und Halsschmuck bekleidet ist, ist ägyptisierend, ohne daß er einer bestimmten ägyptischen Figur zu entsprechen scheint. Die Mitte der Schale zeigt in sehr unvollkommener Wiedergabe ägyptischer Muster den Sieg eines Königs über seine Feinde. Ein Zusammenhang mit den Bildern des Randes der Schale scheint nicht zu bestehn, sodaß sich für alle Bilder der Schale an gedankenlose Reproduktion ägyptischer Muster denken ließe. Da aber die Zusammenstellung der Bes-Figur und des jugendlichen Helden kein ägyptisches Vorbild zu haben scheint, so wird diese Zusammenstellung wohl auf nichtägyptischem Boden entstanden sein.

---

sierung des Esmun und Iolaos auf „eine Inschrift von Kition" aufmerksam gemacht hat (es sind drei Inschriften), wo „Esmun und Melqart zusammen genannt werden wie sonst Herakles und Iolaos". Daß GRUPPE insoweit ein Vorgänger meiner Begründung ist, habe ich erst gesehen, als meine Darstellung fertig ausgearbeitet war, was mir die Richtigkeit meiner Beobachtung bestätigt. Es liegt aber mehr vor als eine bloße Erwähnung der beiden Gottheiten nebeneinander. Für eine solche haben wir wohl noch einen andern viel ältern Beleg. In den Inschriften von Kition sind die beiden Gottesnamen zu einer Einheit verschmolzen, die — man mag sie deuten wie man will — auf eine feststehende Zusammengehörigkeit verweist. Bei dieser engen Zusammengehörigkeit von Melkart-Herakles und Esmun erscheint es als ausgeschlossen, den Esmun an einer andern Stelle des Vertrags bei Polybius zu suchen als unmittelbar hinter Herakles in dem Iolaos. WINCKLER, Altorientalische Forschungen, Erste Reihe, S. 443, der auch seinerseits den Herakles des Vertrags mit Melkart identifiziert, will den Esmun in dem Apollon der ersten Trias erkennen. Aber Esmun wird sonst nirgends dem Apollon gleichgesetzt.

[1] S. Tafel VII und VIII. Ich bin auf die eine Schale, welche die Gestalt mit dem Löwenfell zeigt (Tafel VII) aufmerksam gemacht worden durch PIETSCHMANN's Geschichte der Phönizier, wo zu S. 188 eine Abbildung gegeben ist. Schon PIETSCHMANN verstand die Figuren der Runddarstellung von Melkart-Herakles und Esmun, indem er aber in der Figur mit dem Löwenfell direkt ein Bild des „phönizischen Herakles" erblicken wollte. Ich werde von Professor ERMAN darauf aufmerksam gemacht, daß in dieser Figur der ägyptische Bes nicht zu verkennen ist.

Gewiß hatte der Bildner der Schale, der kaum mehr als ein Handwerker war, auch für die Kombination der beiden Figuren ein Vorbild.

Die eine Darstellung der jugendlichen Gestalt auf dieser Schale, wo sie im Kampfe mit einem liegenden Greifen erscheint, hat eine nahezu identische Parallele in einer Gruppe auf der andern Schale[1]. Auf ihrem innern Rand ist der Jugendliche in unvariierten Wiederholungen überall im Kampfe mit dem Greifen dargestellt. Sein Bild wechselt mit dem eines bärtigen Gottes, der mit dem Schwert einen aufrecht vor ihm stehenden Löwen durchbohrt, wie der Bes der ersten Schale einen Löwen mit den Händen angreift oder auf den Schultern trägt. Der Löwenkämpfer selbst ist auf der zweiten Schale durchaus anders dargestellt als auf der ersten. Er gleicht in nichts dem Bes oder einer andern ägyptischen Figur. Er hat vier Flügel, trägt auf dem Haupt eine niedrige konische Tiara und ist bekleidet mit einer langen, vorn offenen Tunica, die ziegelartig gemustert ist. Diese Kleidung des Löwenkämpfers ist babylonisch-assyrisch. Zwischen den beiden Kämpfern ist zudem in regelmäßiger Wiederholung der stilisierte babylonisch-assyrische Baum in deutlicher Nachbildung zu erkennen. Die Flügel der bärtigen Gestalt erinnern an phönizische Darstellungen. Der „Kronos“ von Byblos wird auf den Münzen mit sechs Flügeln abgebildet[2], und Philo Byblius (fr. 2, 26, S. 569) berichtet, daß der Gott Taautos in seinen Götterbildern den Kronos, den Gott von Byblos, mit vier Flügeln an den Schultern dargestellt habe, von denen zwei

---

[1] S. Tafel VIII.

[2] ROUVIER IV, S. 42ff. n. 651ff. An die Figur des ältern Gottes der Schale erinnert die Darstellung eines bei RAOUL-ROCHETTE, Sur l'Hercule assyrien et phénicien (Mémoire de l'Institut National de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Bd. XVII, 2, 1848), Taf. VI, Fig. 10 abgebildeten Siegels: das bekannte Bild einer männlichen Gestalt in „assyrischer“ Kleidung mit je einem am Schwanze gehaltenen Löwen in jeder Hand (hier noch über einem schreitenden Löwen stehend) ist auf diesem Siegel mit Flügeln versehen. Wie mir scheint, sind vier Flügel zu erkennen, nicht zwei, wie RAOUL-ROCHETTE S. 117 annahm. Mit vier Flügeln ist auch öfters ausgestattet die Gottesgestalt, die, teilweise in „assyrischer“ Kleidung, auf Siegeln und Gemmen zwischen zwei aufgerichteten Greifen oder andern Tieren steht, s. RAOUL-ROCHETTE S. 132f. (ebend. Taf. VII, 14. 16. 17). Abgesehen von den Flügeln ist die Gestalt der cyprischen Silberschale ferner eine Parallele zu der sehr verbreiteten Darstellung einer Gottesfigur, die einem auf den Hinterfüßen aufgerichtet stehenden Löwen ein kurzes Schwert in den Leib stößt. S. über diese Figur RAOUL-ROCHETTE S. 121 ff. Vgl. bei ihm S. 127f. (ebend. Taf. VII, 2) über einen Zylinder, der den Gott mit zwei Flügeln ausgestattet zeigt; der Löwe hat hier Flügel und den Kopf eines Einhorns. Alle diese verschiedenen Typen scheinen in einem Zusammenhang zu stehn und ursprünglich ein und demselben Gott zu gelten. RAOUL-ROCHETTE sah hier überall den „assyrischen Herakles“, ein Vorbild oder Pendant des Melkart-Herakles. Jedenfalls ist das Urbild in der darstellenden Kunst auf babylonischem Boden zu suchen.

ausgebreitet und zwei gesenkt waren, wie bei dem Gott der Silberschale. Die Figuren des äußern Randes der Schale, Reiter auf Pferden und verschiedene Tiere, scheinen in keinem Zusammenhang mit den beiden Kämpfern zu stehn, sodaß auch hier bestimmte Ideen den Bildner der Schale kaum geleitet haben. Aber für die beiden Kämpfergestalten hat auch er jedenfalls Vorbilder gehabt, denen eine bestimmte Bedeutung nicht fehlte.

Wie die jugendliche Gestalt auf beiden Schalen identisch zu sein scheint, scheinen auch die beiden verschieden gebildeten Gestalten seines Begleiters einander zu entsprechen. Der Bes erinnert in seinem Löwenfell an einen Herakles, und so möchte in dem assyrisch gekleideten geflügelten Gott der andern Schale Melkart zu erkennen sein, der ständig dem Herakles gleichgesetzt wird. Die jugendliche Gestalt wäre also, wie es scheint, zu denken als ein Begleiter und Mitkämpfer des Melkart-Herakles, der dem jugendlichen Begleiter und Helfer des griechischen Herakles, dem Iolaos, entsprechen würde. In Verbindung mit der Bes-Figur und dem assyrisch-phönizischen Gott ist die jugendliche Gestalt der beiden Schalen gewiß nicht lediglich eine Reproduktion des griechischen Iolaos. Wir haben hier wahrscheinlich eine selbständige phönizische Parallele zu Herakles und Iolaos. Ob man bei der cyprischen Darstellung des Begleiters des Herakles-Melkart überhaupt an eine Parallele zu dem griechischen Iolaos dachte, muß dahingestellt bleiben. Es ist nicht unmöglich, daß die griechischen Schilderungen des Iolaos ihrerseits teilweise unter dem Einfluß der phönizischen Vorstellung von einem Genossen des Herakles-Melkart stehn. Als solchen haben wir den Esmun zu erkennen geglaubt.

Gibt, wenn unsere Deutungen der Bilder richtig sind, die jugendliche Gestalt der Schalen uns Aufschluß über die Stellung des Esmun zu Melkart, so scheint weiter die Berührung in der Darstellung des ältern Gottes auf der einen Schale mit den Abbildungen des „Kronos“ von Byblos, d. i. des El oder Malk[1], auf den Münzen zu zeigen, daß dieser in einem verwandtschaftlichen Zusammenhang steht mit dem Melkart von Tyrus. Der Gott Malk-ḳart „König der Stadt“ ist nach seinem Namen als eine Besonderung eines Gottes Malk anzusehen. Esmun ist wahrscheinlich zu der engen Verbindung mit Melkart gekommen dadurch, daß beide nebeneinander zu Tyrus verehrt wurden, ebenso wie in Byblos Adonis neben dem Malk-Kronos. Die beiden Götterpaare sind parallele Erscheinungen.

Aus den Abbildungen der beiden Schalen werden wir über den Namen des jugendlichen Gottes nicht orientiert. Seine Deutung als Esmun auf Grund des Gottesnamens Esmun-Melkart wird aber durch

---

[1] S. oben S. 33.

weitere Beobachtungen bestätigt. Für Askalon fanden wir die Kunde von einem 'Ἀσκληπιὸς Λεοντοῦχος[1]. Wir dürfen jetzt annehmen, daß in ihm wirklich Esmun zu erkennen ist, der als Löwenkämpfer gedacht worden wäre wie der jugendliche Held der ersten Schale. Möglicherweise hängt damit zusammen die Darstellung des Esmunos als eines Jägers bei Damascius[2].

Vielleicht auch ist auf diese Vorstellung von einem kämpfenden Esmun-Asklepios zurückzuführen die zunächst befremdliche Darstellung eines Aesculapius in der Tracht eines römischen Kriegers, wie sie die in Hautrelief gearbeiteten Figuren von drei Altären zeigen, die neuerdings aufgefunden worden sind, der eine im Hauran, ein anderer in Kefr-el-Mâ in Gaulanitis und ein dritter in Mukês (Gadara); auf allen dreien ist die Gestalt als ein Äsculap zu erkennen an dem schlangenumwundenen Stabe[3]. Vielleicht gehört hierher noch eine vierte Darstellung, eine Felsskulptur aus dem mittlern Syrien, aus der Umgegend von Schnân im Dschebel Rîḥâ des nördlichen Orontesgebiets[4]. Die noch nicht genau abgebildete Skulptur stellt einen Krieger dar, links neben ihm eine Schlange, die aus einer Vase heraus sich hoch aufrichtet, hinter ihm ein stehender Löwe und zu seiner Rechten eine kleine männliche Gestalt. Der Löwe könnte etwa zusammenhängen mit dem 'Ἀσκληπιὸς Λεοντοῦχος und dem Löwen, den der jugendliche Gott auf der einen cyprischen Schale bekämpft.

Nach diesen zusammenstimmenden Beobachtungen auf auseinanderliegenden Punkten läßt sich an der Auffassung des Begleiters des cyprischen „Herakles“ als Esmun kaum zweifeln. Damit ist die Benennung des Esmun als 'Ἰόλαος sehr nahe gelegt. Daß Kultus des Esmun auf Cypern bestand, ist nicht nur aus dem Doppelnamen Esmun-Melkart sondern noch weiter aus den dort vorkommenden Personennamen אשמן־אדן, [א]דנ־אשמן und אשמן־אדני[5] zu folgern[6].

---

[1] S. oben S. 221. [2] S. unten 2. Teil, V, 7.

[3] S. Tafel IX, n. 1—3 und dazu JALABERT, Mélanges de la Faculté Orientale Beyrouth, Bd. I, S. 159 f. (vgl. dazu oben S. 221, Anmkg. 3). Zuerst Dr. CUMONT hat mich brieflich auf die Möglichkeit des Zusammenhangs dieses kriegerischen Äsculap mit Esmun als dem Begleiter des Herakles-Melkart aufmerksam gemacht.

[4] S. Tafel IX, n. 4 und dazu JALABERT a. a. O., S. 160 f.

[5] S. oben S. 216.

[6] Zwischen Cypern und Karthago bestanden nach dem mitgeteilten offenbar nähere Berührungen in den Kulten. M. JASTROW Jr. (On the founding of Carthage, Journ. of the American Oriental Society, Bd. XV, 1893, S. LXX ff.) hat Cypern mit der Gründung Karthagos in Verbindung gebracht mit Rücksicht auf eine Angabe in der Gründungsgeschichte bei Timäus und auf den keilschriftlichen Namen *Ḳart-ḫadast* für Kition auf Cypern. Aber ein nebensächlicher Zug in der romanhaften Erzählung des Timäus will nichts besagen, und den Namen „Neustadt“ konnten verschiedene

Über die Erläuterung des karthagischen Iolaos hinaus sind die Darstellungen der beiden Silberschalen von Wichtigkeit für das Verständnis des Doppelnamens Esmun-Melkart und damit der Doppelnamen für Gottheiten überhaupt. Der „Herakles", d. i. Melkart, und der „Esmun" der beiden Schalen sind zwei selbständige Personen, die nur eine Gemeinsamkeit haben in dem Bekämpfen von Bestien. Danach wird der Name Esmun-Melkart nicht eine Gottheit bezeichnen, die eine Zusammenschmelzung von zwei Göttern darstellt, sondern es ist damit ein einziges und einheitliches göttliches Wesen gemeint, das aber zu einem andern Gott in irgendwelcher Beziehung steht. Es wird somit allein die genetivische Auffassung des Doppelnamens als „Esmun des Melkart" möglich sein.

Die cyprische Darstellung des „Esmun" stimmt wenig überein mit einer andern, worin wir ein Bild des Esmun vermutet haben, mit der Gestalt eines nackten Jünglings zwischen zwei aufgerichteten Schlangen auf einer Münze von Berytos und auf Münzen, die aus Afrika stammen können[1]. Die einzige Gemeinsamkeit ist die Jugendlichkeit der Figur. Die Auslegung der cyprischen Darstellung von Esmun ist sicherer begründet als die der Figur mit den Schlangen. Wir werden aber doch in einer Zugehörigkeit der Schlange zu dem kanaanäischen Heilgott ein weiteres Moment finden zu Gunsten der Auffassung auch dieser Gestalt als Esmun[2]. Es ist nicht unmöglich, daß es einen doppelten Typus des Gottes gab: der cyprische würde speziell den Esmun-Melkart darstellen, der andere den Esmun ohne Rücksicht auf eine spezielle Verbindung mit Melkart. In der Tat müssen wir uns den „Esmun", der im Verein mit „Herakles" gegen Ungetüme kämpft, wohl anders vorstellen als den Gott, der mit Asklepios gleichgesetzt wurde, und erst eine spätere Zeit wird beide Anschauungsweisen in der Vorstellung eines löwenbekämpfenden oder kriegerischen Asklepios zusammengefaßt haben. Natürlich müssen beide Auffassungsweisen einen gemeinsamen Ausgangspunkt haben. Er läßt sich verschieden bestimmen. Es kann sein, daß aus einem die Krankheit abwehrenden Gott ein die Übel überhaupt abwehrender oder sie wie feindliche Tiere bekämpfender Gott wurde. Eher ist die zugrunde liegende Vorstellung die einer allgemein überwindenden (zunächst den Tod überwindenden) Wirksamkeit des Gottes. Eine derartige allgemeinere Bedeutung muß Esmun neben der speziellen als

---

Städte tragen, ohne Beziehungen zueinander zu haben. Jene Berührung im Kultus zwischen Cypern und Karthago läßt sich aus beiderseitiger Abhängigkeit von Tyrus erklären (s. für Kition WINCKLER, KAT.[3], S. 128). Durch den den Cypriern und Karthagern gemeinsamen Kultus des Esmun wird die Wahrscheinlichkeit verstärkt, daß Esmun ein Gott von Tyrus war (vgl. oben S. 211. 234).

[1] S. oben S. 233 f. 253 ff. [2] S. unten 2. Teil, V, 6.

Heilgott besessen haben; denn wohl nur aus ihr heraus läßt sich erklären, daß er zu einem Schutzgott Karthagos wurde. Da aber Esmun weitverbreitet in der Vorstellung eines „Asklepios" erscheint und auch seine Auffassung als Dionysos, wenn sie wirklich anzunehmen ist, nicht auf einen Helden und Kämpfer verweist, so ist seine Charakterisierung als eines Bekämpfers von Bestien doch wohl erst aus der Verbindung mit Melkart entstanden. Diese mag lediglich darauf beruhen, daß Esmun wie Melkart angesehen wurde als ein das Leben, zunächst das eigene, nämlich das der Natur, erneuender, als ein auferstehender Gott[1]. Melkart wurde nun, wie seine Identifizierung mit Herakles zeigt, zweifellos aufgefaßt als Held und Kämpfer, er seinerseits wohl auf dem Wege, daß seine Auferstehung als der Sieg über eine feindliche Macht erschien. Diese Anschauungsweise wird als von ihm auf Esmun übertragen zu denken sein. Daß sie diesem ursprünglich fremd ist, darf man in den Darstellungen der Silberschalen daraus entnehmen, daß er als ein noch nicht zum Manne gereifter Jüngling erscheint. Auch von da aus lag die Auffassung des Begleiters des Herakles-Melkart als Iolaos nahe; denn dieser wird von den Griechen ein Bruderssohn des Herakles genannt, ist also ihm gegenüber jugendlich[2].

---

[1] Vgl. oben S. 255 ff. und unten 2. Teil, V, 7.

[2] PIETSCHMANN, Geschichte der Phönizier, S. 188 nimmt an, daß die ursprüngliche Bedeutung Esmun's die eines „Bändigers der Ungethüme" war, und verbindet damit (S. 174) den Gedanken, „daß die Abwehr der Krankheiten, der Seuchen und der Dürre ... der Abwehr der Raubthiere gleiche". Allerdings galten wohl bei den semitischen Völkern überhaupt, wie es bei den Babyloniern seit ältester Zeit und für spätere bei den Juden deutlich bezeugt ist, Krankheiten als durch Dämonen veranlaßt. Ihre Heilung konnte deshalb als eine Vertreibung der Dämonen angesehen werden. Aber für jene Bedeutungsentwickelung müßte doch wohl angenommen werden, daß der Anfall einer Krankheit unter dem Bilde des Anfalls eines Raubtiers gedacht wurde. Unter diesem Bilde könnte nun wohl der Angriff eines Krankheitsdämons dargestellt werden; ich weiß es aber dafür bei den Westsemiten nicht zu belegen. Dagegen gilt im Alten Testament und, so weit ich sehe, auch bei den Babyloniern schwere Krankheit als ein Verfallensein an das Totenreich, die Scheol, und die Genesung davon in der alttestamentlichen Poesie als eine Heraufführung aus der Scheol. Gewöhnlicher Ausdruck für „genesen" ist „am Leben bleiben". Jede Krankheit wird danach vorgestellt als der Anfang einer Bedrohung des Lebens, und der Gott, der Genesung schenkt, konnte gedacht werden als ein Gott, der todüberwindende Macht besitzt, also allerdings ein Kämpfer ist. Ich bezweifle nur, daß die Heilung der Krankheit durch Esmun vorgestellt wird als Bekämpfung eines Ungeheuers und daß die primäre Vorstellung von ihm die eines Bekämpfers von Ungeheuern ist. Aber die Heilung der Krankheit mag auch hier gedacht sein als eine Überwindung, nämlich eine Überwindung des Todes, und dies mag der verbindende Gedanke sein zwischen der Auffassung des Esmun als eines Asklepios und der andern als eines Kampfgefährten des Melkart-Herakles. Allerdings bei den Griechen ist Herakles

Eine enge Zusammengehörigkeit des Melkart und des Esmun hat vielleicht schon seit alter Zeit bestanden. In dem keilschriftlich erhaltenen Vertrag Asarhaddon's mit dem König Baal von Tyrus fanden wir den („Gott) Milkarti“ (sofern diese Lesung gesichert ist) und den „(Gott) Jasumunu“, d. i. Esmun, nebeneinander genannt[1]. Eine spezielle Verbindung beider Götter ergibt sich hieraus allerdings noch nicht. Wohl aber darf nach Analogie der engen Zusammenstellung der beiden Götter auf Cypern vermutet werden, daß auch in Karthago Esmun in einer speziellen Beziehung zu Melkart stand. Sie läßt sich, da Melkart der Hauptgott Karthagos gewesen zu sein scheint, wohl nur als die der Unterordnung des Esmun unter Melkart denken.

Ist unsere Auffassung von Esmun-Melkart als einem Pendant zu Iolaos in seinem Verhältnis zu Herakles richtig, so kann es scheinen, als ob sie genüge, um den Ersatz des Gottesnamens Esmun durch Ἰόλαος bei Polybius zu erklären, sodaß auf die mühsame Konstruktion eines libysch-sardinischen Gottes, dessen Name an Ἰόλαος erinnert habe, zu verzichten wäre. Auch auf Sardinien könnte etwa der angeblich libysche Iolaos kein anderer als Esmun sein. Aber gegen diese nur scheinbar einfachere Annahme sprechen doch jene Angaben über alte sardinische Volks- und Ortsnamen, die von „Ἰόλαος“ abgeleitet werden. Dazu kommt, daß Ἰόλαος als mutmaßlicher Name für Esmun nur vorkommt auf punischem oder punisch beeinflußtem Boden: in Karthago, vielleicht auf Sardinien und nach einer weiterhin zu besprechenden Angabe des Eudoxos möglicherweise in „Libyen“. Das legt doch die Vermutung nahe, daß es auf punischem oder libyschem Boden einen Gott gab, der in seinem Namen an Ἰόλαος erinnerte und seiner Bedeutung nach eine Identifizierung mit Esmun zuließ. Diese Identifizierung zu vollziehen, konnte man um so mehr geneigt sein, als Esmun wirklich in seiner Stellung zu Melkart-Herakles ein anderer Iolaos zu sein schien.

Davon, daß außer in dem Vertrag bei Polybius auch sonst noch Esmun mit Iolaos identifiziert wurde, wissen wir nichts Sicheres[2]. Es darf aber immerhin darauf aufmerksam gemacht werden, daß in dem mauretanischen Jol, dessen Name mit einem libyschen „Iolaos“ zusammenhängen könnte, allem Anschein nach Esmunkult bestand. In einer unvollständig erhaltenen Inschrift aus Cäsarea, dem alten Jol, (CIL. VIII, 9320) wird dort ein Äsculaptempel vorausgesetzt, worunter doch wohl ein

---

eben deshalb, weil er Ungetüme und Übel bekämpft, zu einem ἀλεξίκακος im allgemeinen Sinn und speziell auch zu einem Helfer in Krankheit geworden (WELCKER, Griech. Götterlehre, Bd. II, S. 791 f.; Bd. III, 1863, S. 209); aber für Esmun ist der gleiche Ausgangspunkt der Vorstellungsentwickelung nicht nachweisbar und nicht wahrscheinlich.

[1] S. oben S. 211. [2] Vgl. aber unten 2. Teil, V, 4, 4.

Esmuntempel zu verstehn ist, dies um so eher, als auf einem Gewichtstück aus Scherschel, d. i. Jol, der Personname אשמניתן und in einer neupunischen Inschrift ebendort der Name עבדאשמן vorkommt[1]. Auch auf Sardinien, wo wir dem 'Ιόλαος begegnen, ist Esmun- und Äsculapkult bezeugt[2]. Beweisend für eine Identifizierung ist dies lokale Nebeneinander natürlich nicht; es kann überall nur die Möglichkeit der Identifizierung dartun. Auf der Insel Gaulus findet sich in der selben Inschrift wie jenes „. . . בן יאל" der Personname עבדאשמן (CIS. 132, Z. 5f. zweimal). Daß hier יאל und אשמן nebeneinander in derselben Inschrift als Bestandteile von zusammengesetzten Personennamen vorkommen, entscheidet nicht etwa gegen die Identifizierung beider Gottesnamen, falls יאל ein Gottesname war; die beiden Gottesnamen konnten nebeneinander gebraucht werden, auch nachdem man sie identifiziert hatte, oder die Personennamen konnten aus Zeiten herrühren, wo die Identifizierung noch nicht vollzogen war.

Der griechische Übersetzer des Vertragsentwurfs bei Polybius scheint von einem libyschen „Iolaos" gewußt zu haben, der mit Esmun irgendwelche Ähnlichkeit gehabt haben wird und mit diesem wohl schon früher identifiziert worden war. Der Übersetzer, und wahrscheinlich nicht er zuerst, wählte mit Rücksicht darauf den griechischen Namen 'Ιόλαος, um den Esmun zu bezeichnen. Dieser Name paßte als der des ständigen Begleiters des Herakles bei den Griechen für den Begleiter des punischen Melkart oder Baal Hamman, d. i. des „Herakles" bei Polybius. Auch bei den Libyern scheint ihr „Iolaos" in Verbindung mit dem punischen Baal Hamman verehrt worden zu sein. Zu Jol, in dessen Namen jener „Iolaos" zu erkennen wäre, ist auf einer Bleitafel viermal der bärtige Kopf des Jupiter Ammon mit den ihm charakteristischen Widderhörnern dargestellt[3]. Jupiter Ammon floß in Afrika mit Baal Hamman zusammen. So dürfen wir für den Kultus von Jol ein Nebeneinander des Baal Hamman und des vermuteten Stadtgottes

---

[1] S. oben S. 217. Weshalb eine zu Scherschel gefundene Statuette (s. TEXIER, Extrait d'un aperçu statistique des monuments de l'Algérie, Revue archéolog., Jahrg. III, 1846, S. 729) gerade den Gott Esmun darstellen soll (so A. MAURY, Sur une statuette du dieu Aschmoun ou Esmoun trouvée à Cherchell, ebend. S. 763 ff.), vermag ich nicht einzusehen.

[2] S. oben S. 214. 222. Daraus möchte ich nicht mit O. GRUPPE (Griech. Culte, S. 382) folgern, daß der sardische „Iolaos" kein anderer als Esmun war (was von GRUPPE ohne Begründung hingestellt wird); vielmehr halte ich ihn für einen ursprünglich von diesem verschiedenen Gott. Es kann aber bei dem Nebeneinander des sardischen „Iolaos" und des Esmun auch auf Sardinien eine Identifizierung sich vollzogen haben, weil der eine Gott durch einen Namenanklang, der andere durch seine Stellung zu Melkart-Herakles an den griechischen Iolaos erinnerte.

[3] S. die Abbildung bei PHILIPPE BERGER, Gazette archéolog., Jahrg. V, S. 138.

„Iolaos“ annehmen, wie bei Polybius neben dem Herakles, d. i. Baal Hamman, Iolaos steht.

Die Aufzählung der Götternamen der zweiten Trias bei Polybius gibt aber in ihrer Folge die spezifisch karthagische Götterordnung, da sie den δαίμων, d. i. Tanit, vor dem Herakles, d. i. Baal Hamman, nennt. In den Inschriften von Constantine, dem numidischen Cirta, folgen sich Baal Hamman und Tanit in umgekehrter Ordnung[1].

Vielleicht ist für die Auffassung des dritten Gottes in der Trias des Polybius noch eine weitere Bestätigung zu erbringen aus der Zusammenstellung dreier von den Karthagern verehrter Gottheiten bei Virgil (Aen. 4, 58): „legiferae Cereri Phoeboque patrique Lyaeo“[2]. Für den Phoebus läßt sich nur an Baal Hamman[3], den Herakles des Polybius, denken; der Name חמן, doch wohl von חמם „heiß, glühend sein“ abzuleiten, scheint ihn als Sonnengott zu bezeichnen. Mit der Ceres kann Tanit, die wir bei Polybius als δαίμων dem Baal Hamman vorangestellt dachten, schwerlich gemeint sein, wohl aber die, wie wir sahen[4], gelegentlich mit ihr wechselnde Astarte oder Cälestis, die Leben und Wachstum spendende Göttin. Für den „pater Lyaeus“ ist kaum eine andere Deutung möglich als die von Esmun, dem Iolaos des Polybius. Der krankheitheilende Gott konnte sehr wohl mit dem Epitheton des Dionysos als Λυαῖος, der „lösende“,[5] bezeichnet werden. Die Erklärung als Esmun ist, wie mir scheint, nicht abzuweisen, sobald angenommen wird, daß Virgil wirklich sachkundiger Weise von karthagischen Vorstellungen berichtet. Dies wird nicht dadurch ausgeschlossen, daß er nach der Erwähnung jener Trias fortfährt: „Iunoni ante omnis, cui vincla iugalia curae“ und dabei offenbar[6] an die römische Ehegöttin denkt. Auch die Bezeichnung der Ceres als „legifera“ entspricht weder der Vorstellung von Astarte noch der von Tanit. Trotzdem können Ceres und Juno nebeneinander den karthagischen Göttinnen Astarte und Tanit entsprechen; sie sind dann eben nur romanisiert. Tanit wird, wie wir zu sehen glaubten[7], als Stadtgöttin mit der römischen „Iuno Regina“ gleichgesetzt.

Sind diese Kombinationen statthaft, so würde die Bezeichnung des Esmun als „pater Lyaeus“ der Annahme zur Stütze dienen, daß der dritte Gott der Trias bei Polybius ebenfalls Esmun sei. Zugleich hätten wir hier eine Parallele zu dem Dionysos auf den phönizischen Münzen, den wir als Esmun zu erkennen glaubten[8].

---

[1] Vgl. oben S. 266.

[2] An eine karthagische Trias hat hierfür gedacht v. DOMASZEWSKI, Abhandlungen zur römischen Religion 1909, S. 149 f.

[3] So v. DOMASZEWSKI S. 150: „Iuppiter Ammon“.

[4] S. 273 f. [5] Vgl. oben S. 238.

[6] So v. DOMASZEWSKI a. a. O., S. 149. [7] Oben S. 270. [8] Oben S. 231 ff.

4. Es ist noch auf eine weitere Verwandtschaft zwischen einem auf libyschem Boden vorkommenden „Iolaos" und Esmun hinzuweisen.

Nach dem bisher Konstatierten ist es jedenfalls beachtenswert, daß, wie Esmun vielfach mit Asklepios, dem Krankenheiler, identifiziert worden ist[1], so in der schon erwähnten Erzählung des Eudoxos von Knidos bei Athenäus (l. IX, 47, 392d) Iolaos den Herakles vom Tod erweckt: . . . τοὺς Φοίνικας λέγει θύειν τῷ Ἡρακλεῖ ὄρτυγας διὰ τὸ τὸν Ἡρακλέα τὸν Ἀστερίας καὶ Διὸς πορευόμενον εἰς Λιβύην ἀναιρεθῆναι μὲν ὑπὸ Τυφῶνος, Ἰολάου δ' αὐτῷ προσενέγκαντος ὄρτυγα καὶ προσαγαγόντος ὀσφρανθέντα ἀναβιῶναι. ἔχαιρε γάρ, φησί, καὶ περιὼν τῷ ζώῳ τούτῳ[2]. Daß dieser Iolaos eine Parallele ist zu dem karthagischen Esmun-Aesculapius ist um so eher anzunehmen, als wir geglaubt haben, in Esmun einen vom Tod erwachenden, nämlich in sich selbst die Vegetation aus dem Tod erweckenden Gott erkennen zu können[3]. Die Angabe aus Eudoxos findet sich in etwas variierter Form auch bei Zenobius (Centur. V, 56, Corp. Paroemiogr. Gr. ed. Leutsch u. Schneidewin I, S. 143): Φησὶ δὲ Εὔδοξος Ἡρακλέα τὸν Τύριον ὑπὸ Τυφῶνος διαφθαρῆναι· τὸν Ἰόλαον δὲ ἅπαντα πράττοντα διὰ τὸ ἀναστῆσαι τὸν Ἡρακλέα τὸν ὄρτυγα, ᾧ ἔχαιρεν Ἡρακλῆς, ζῶντα καῦσαι· ἐκ δὲ τῆς κνίσσης ἀναβιῶναι τὸν Ἡρακλέα. Daß beide Berichte wirklich auf dieselbe Quelle zurückgehn, zeigt sich nicht nur in den Übereinstimmungen der Erzählung sondern auch in Berührungen des Ausdrucks: ἀναιρεθῆναι und διαφθαρῆναι, in beiden ἔχαιρε und ἀναβιῶναι. Die Varianten kommen für uns nicht als wesentlich in Betracht. Der Herakles, um den es sich handelt, wird bei Zenobius nicht, wie bei Athenäus, als Sohn der Asteria, aber, was wichtiger ist, als „Tyrios" bezeichnet. Iolaos bringt den Herakles auch bei Zenobius ins Leben zurück mittels einer Wachtel, aber nicht, wie bei Athenäus, durch den Geruch der lebenden Wachtel sondern, indem er die Wachtel lebendig verbrennt, durch den aufsteigenden Dampf.

---

[1] S. oben S. 219 ff.

[2] Es ist das Verdienst von MOVERS, auf diese Parallele aufmerksam gemacht zu haben. Mit wenigen, nicht verbessernden Zusätzen gibt die gesamte Anschauung von MOVERS, soweit sie in Bd. I niedergelegt war, wieder A. MAURY bei GUIGNIAUT, Religions, Bd. II, 3, S. 1040 ff. Da aber MOVERS keinerlei Indizien kannte für eine Identifizierung von Iolaos und Esmun, blieb es bei ihm eine vage Vermutung, daß dem Bericht bei Athenäus irgendwelche phönizischen oder karthagischen Vorstellungen zugrunde lägen. Das wird auch durch DE LAGARDE's Begründung (Proverbien, S. 81 f.) nicht wahrscheinlicher, da seine Erklärung des Namens Esmun aus dem arabischen *sumânâ* wenig einleuchtend ist (vgl. oben S. 208 f.). Schon vor DE LAGARDE schloß sich der Deutung des Ἰόλαος bei Eudoxos als Esmun an STARK, später O. GRUPPE, TIELE und anscheinend PIETSCHMANN. Auch ALOIS MÜLLER war dieser Auffassung geneigt (s. oben Anmkg. 1 zu S. 282).

[3] S. oben S. 255 ff. und unten 2. Teil, V, 7.

Davon, daß die Phönizier dem Herakles mit Bezug auf seine Erweckung Wachteln als Opfer darbrächten, ist bei Zenobius nicht die Rede.

Die Erzählung des Eudoxos muß doch wohl in irgendwelchem Zusammenhang stehn damit, daß die Epilepsie im Altertum als Ἡρακλεία, „morbus Herculeus" bezeichnet wurde und Wachtelgehirn als ein Mittel gegen diese Krankheit galt[1]. Das Primäre ist schwerlich in dem Namen der Krankheit zu suchen, der ohne den Mythos kaum zu erklären wäre. Daß aber in dem Mythos die Wachtel als Heilmittel dient, mag ihre medizinische Verwertung zur Voraussetzung haben. Denkbar wäre freilich auch das umgekehrte Verhältnis. Eine Entscheidung ließe sich nur dann fällen, wenn wir die mythologische Erzählung als alt kennten. Sie läßt sich aber eben nur bis auf Eudoxos im 4. Jahrhundert zurückführen. Dabei ist zu beachten, daß er Arzt war, also medizinischen Brauch mit dem Mythos kombiniert haben mag[2].

Esmun und Iolaos entsprechen demnach einander in zweifacher Weise: erstens wird bei Polybius Iolaos genannt an der Stelle des Esmun und zweitens Esmun allgemein gleichgesetzt dem Asklepios, dem Arzte, und Iolaos bei Eudoxos dargestellt als durch ein Heilmittel einen Toten ins Leben zurückrufend. Der Auferweckte ist eben der phönizische Herakles, d. i. Melkart, mit dem Esmun in dem Personnamen Esmun-Melkart verbunden erscheint. Dies doppelte Zusammentreffen des Iolaos mit Esmun wird nicht zufällig sein. Es muß daraus entnommen werden, entweder daß es einen „Iolaos" gab, der als ein Arzt galt und deshalb mit Esmun identifiziert wurde, weil man diesen ebenfalls als einen Arzt ansah, oder aber daß der Charakter als Arzt von dem einen Gott auf den zweiten übertragen wurde, nachdem man sie aus einem andern Grund identifiziert hatte. Da sich bei Athenäus die Erweckung des Herakles auf seiner Reise nach Libyen ereignet (bei Zenobius steht davon nichts), so wird es sich bei dem Iolaos dieser Geschichte um den libyschen „Iolaos" handeln, den wir in einzelnen Namen zu erkennen glaubten, und um eben den Iolaos, der bei Polybius an der Stelle des Esmun steht.

---

[1] Belege bei STARK, Berichte der Sächs. Ges. d. Wissensch., philol.-hist. Cl., Bd. VIII, S. 39.

[2] CLERMONT-GANNEAU (L'Heracleion de Rabbat-Ammon Philadelphia et la déesse Asteria, Recueil VII, S. 151 ff.) ist der Meinung, daß die Heilung in diesem Bericht ausschließlich von der Wachtel ausgehe als einem medizinisch verwerteten Tier und daß Iolaos nur als „un comparse" erscheine, der — so glaube ich den Ausdruck verstehn zu sollen — mit der Heilung seinerseits nichts zu tun habe. Das ist durchaus richtig bemerkt gegen DE LAGARDE's Identifizierung des Iolaos (= Esmun) mit der Wachtel. Aber darüber ist doch nicht hinauszukommen, daß Iolaos das Heilmittel darbietet, also als ein Arzt erscheint.

Die Erzählung ist also als ein Beleg dafür anzusehen, daß Esmun — wie das von vornherein wahrscheinlich ist — dem griechischen Asklepios deshalb gleichgesetzt wurde, weil er ebenso wie dieser ein Heilgott war. Ob Esmun diese Bedeutung aus sich selbst besaß oder etwa erst von seinem Pendant, dem libyschen „Iolaos" entlehnte, ergibt sich aus unserer Beurteilung des Berichtes des Eudoxos nicht. Es ist aber um anderer Beobachtungen willen nicht anzunehmen, daß Esmun erst durch seine Identifizierung mit einem libyschen Gott zum Heilgott wurde. Dann hätte er diese Bedeutung zuerst auf afrikanischem Boden erlangt, und sie wäre von dort aus auch auf den Esmun des phönizischen Mutterlandes übertragen worden. Den Entwickelungsgang so anzusehen, haben wir bisher keine Veranlassung gehabt[1]. In weitern Beobachtungen werden wir diese an sich mögliche Annahme noch bestimmter abzulehnen haben[2]. Dann wird entweder der libysche Iolaos seine Bedeutung als Heilgott von Esmun entlehnt haben, oder es ist an zwei unabhängig voneinander entstandene parallele Vorstellungen zu denken. In jedem Fall läßt sich annehmen, daß die Erzählung bei Eudoxos eigentlich von Esmun handelte, der hier nur aus ähnlichen Erwägungen wie bei Polybius mit dem libyschen Iolaos identifiziert worden wäre. Dann würde also die Bezeichnung des Esmun als Iolaos bis in das 4. Jahrhundert zurückreichen.

Noch über die Auffassung von Iolaos als einem Heilgott hinaus scheinen in dem Bericht des Eudoxos phönizisch-libysche Vorstellungen enthalten zu sein. In der Asteria als Mutter des Herakles ist mit einiger Bestimmtheit eine phönizische Göttin zu erkennen[3], weil Herakles für gewöhnlich nicht ein Sohn der Asteria ist. Wenn Eudoxos ihn als solchen bezeichnet, so wird das zu verstehn sein nach der Angabe Cicero's (Nat. deor. III, 16, 42): „Quartus (Hercules) Iovis est et Asteriae, Latonae sororis, qui Tyri maxime colitur, cuius Karthaginem filiam ferunt". Da hier speziell der Hercules von Tyrus und Karthago, d. i. Melkart, als Sohn der Asteria erscheint, wird diese Asteria, wie von andern längst vermutet worden ist, auf einem Anklang ihres Namens an den der phönizischen Astarte beruhen. Cicero's tyrischer Hercules als Sohn der Asteria macht es dann wahrscheinlich, daß wir es ebenso in dem Herakles des Eudoxos mit dem tyrisch-karthagischen Melkart zu tun haben. Für die Erklärung dieser Asteria als der Astarte spricht ferner das Vorkommen der Θεα Αστερια auf Münzen des ostjordanischen Philadelphia, d. i. ʿAmmân. Hauptgottheit dieser Stadt scheint „Hera-

[1] S. oben S. 238 ff. [2] S. unten 2. Teil, V, 5 und 6.

[3] Clermont-Ganneau, Recueil VII, S. 151 ff. hat dies bestritten: die Asteria als Mutter des Herakles ist ihm keine andere als die Schwester der griechischen Latona.

kles“ gewesen zu sein; wir werden bei dem Zusammenstehn mit der Asteria auch hier an den tyrischen Herakles zu denken haben[1]. Aus diesen Beobachtungen scheint Licht zu fallen auf den zu ʿAmmân in einer Inschrift bezeugten Aesculapius[2]. Wir finden im Kultus dieses Ortes nebeneinander, freilich nicht aufgezählt in einer Reihe: Herakles, Asteria, Äsculap, wie bei Eudoxos: Asteria, Herakles, Iolaos und bei Polybius: δαίμων (Tanit), Herakles, Iolaos. Die Stellung einmal des Äsculap und zweimal des Iolaos neben Herakles-Melkart in diesen drei Fällen spricht dafür, daß der Aesculapius jener Inschrift und der Iolaos bei Eudoxos und Polybius mit dem Genossen des Herakles-Melkart, dem Esmun, identisch sind.

Die Wachtel bei Eudoxos aber steht wohl in einem Abhängigkeitsverhältnis zu der Wachtel der griechischen Asteria, der Schwester der Latona, und zu der Insel Asteria, die mit der Wachtelinsel Ὀρτυγία identifiziert wird[3]. Zugleich mag jene medizinische Verwertung des Wachtelgehirns die Einführung dieses Vogels in die Erzählung veranlaßt haben. Vielleicht ist indessen auch hier die Sachlage komplizierter. Die Angabe des Eudoxos bei Athenäus, daß die Phönizier dem „Herakles“ Wachteln opfern, kann kaum aus der Luft gegriffen sein. Ich kenne allerdings keine anderweitigen Spuren dieser Kultsitte. Die Stelle bei Porphyrius, De abstin. I, 25 (ed. Nauck, ed. 2 S. 102 f.), die man angeführt hat für Vogelopfer im Kultus des Herakles von Gades, d. i. des Melkart, ist nicht beweisend für einen festen Brauch, eher dagegen; es wird hier berichtet, daß dem Gott in einem bestimmten Fall in Ermangelung eines andern Opfertiers ein Vogelopfer dargebracht wurde. Von einer Wachtel ist dabei nicht die Rede. Verstehn ließe sich eine Kombination des Melkart mit der Wachtel wohl. Um die Jahreszeit, wo zu Tyrus im Monat Peritios, d. i. im Februar-März, das Fest des Melkart gefeiert wurde, kehrt die Wachtel nach Palästina zurück; ungeheure Scharen erscheinen dann in einer einzigen Nacht[4]. Das Auferstehungsfest des Melkart im Peritios ist das Fest der wiedererstehenden Natur. Es wäre möglich, daß man die Wachtel als einen Frühlingsboten mit diesem Gott kombiniert hätte[5]. Die alttestamentliche Erzählung, welche

---

[1] Die Belege bei SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. II[4], S. 40 f.

[2] S. oben S. 221, Anmkg. 3.

[3] In diesem Punkte schließe ich mich der Darstellung CLERMONT-GANNEAU's a. a. O. an. Dagegen ist FRAZER (Adonis[2], S. 85 f.) geneigt, die Wachtel der Asteria überall mit dem Melkart in Verbindung zu bringen.

[4] Belege bei DILLMANN zu Ex. 16, 13.

[5] Vgl. ROBERTSON SMITH, Religion, S. 226. Anders DE LAGARDE, Deutsche Schriften, Gesammtausgabe letzter Hand 1886, S. 293: „In Aegypten wird Osiris, der gute Gott, von seinem neidischen Bruder Typhon erschlagen: wann die Wachtel

die Wachtelscharen (שְׂלָו, Kerê שליו) in der Sinai-Wüste als eine spezielle Gabe Jahwe's für sein Volk darstellt, könnte wohl auf eine kultische Deutung der Wachtelzüge verweisen. Für die Frage nach der Herkunft des Ἰόλαος bei Eudoxos ist indessen die andere nach der Herkunft der mit ihm kombinierten Wachtel von untergeordneter Bedeutung.

Soviel scheint mir festzustehn, daß die Darstellung des Ἰόλαος als eines heilenden Gottes bei Eudoxos der Identifizierung des Ἰόλαος bei Polybius mit dem Heilgott Esmun zur Stütze dient.

Unsere Untersuchung über den karthagischen Iolaos darf als Resultat beanspruchen, daß der Urheber des griechischen Textes des Vertrags bei Polybius in den Namen der dritten Göttertrias Vertrautheit mit karthagisch-afrikanischen Religionsvorstellungen bekundet. Für die Auffassung von dem Wesen des Esmun ist von Wichtigkeit das Ergebnis, daß die Ersetzung des Namens Esmun durch Ἰόλαος veranlaßt worden ist durch eine Zusammengehörigkeit des Esmun mit Melkart, die der Zusammengehörigkeit des Iolaos mit Herakles zu entsprechen schien. Wir haben dabei eine Auffassung des Esmun oder doch einer besondern Form des Esmun als eines Bekämpfers von Ungeheuern kennen gelernt, die, ob sie nun ursprünglich oder erst aus einer Verbindung des Esmun mit Melkart geschöpft war, in Beziehung zu stehn scheint zu seiner Bedeutung als Heilgott in dem Sinn eines den Tod überwindenden Gottes. Für den Zusammenhang unserer Studie über Esmun ist es von keiner Bedeutung, ob die Ersetzung des Namens Esmun durch Ἰόλαος veranlaßt worden ist nicht nur durch eine Ähnlichkeit zwischen den Trägern dieser Namen sondern noch weiter da-

---

wiederkehrt und die Etesien gen Süden wehen, erwacht er", also in den Hundstagen. Allerdings zeigt die Erwähnung des Typhon bei Eudoxos, daß er Herakles und Osiris konfundiert; aber von einem Auferstehungsfeste des Osiris in den Hundstagen und von seiner Kombination mit der Wachtel ist meines Wissens nichts bekannt. Die Auffindung des Osiris erfolgt nach Plutarch, Is. et Os. 39, 366 F am 19. Athyr, zu der Zeit, wo die Tage kürzer werden, womit gewiß der Spätherbst bezeichnet sein soll, nach PARTHEY (zu d. St.) der November. Daß mit dem Herakles bei Eudoxos eigentlich Osiris gemeint wäre, ist deshalb nicht anzunehmen, weil der ihm beigesellte Iolaos kein Pendant hat im Osirismythos, wohl aber in der Vorstellung von Melkart. Dieser ist, so viel ich weiß, niemals mit Osiris gleichgesetzt worden, sondern nur der ihm allerdings in gewisser Beziehung verwandte „Adonis" von Byblos. Auch wüßte ich nicht, daß jemals Herakles für den Osiris substituiert würde; als diesem entsprechend wird sonst Dionysos angesehen (s. oben S. 199). — Übrigens scheint DE LAGARDE an anderer Stelle (Proverbien, S. 81) die Wachtel des Iolaos-Esmun als den Frühlingsvogel verstanden zu haben: „Die ankunft der zugvögel belebt gleichsam die natur aufs neue".

durch, daß auf punischem oder libyschem Boden ein Gott vorkam, der mit Esmun identifiziert werden konnte und seinem Namen nach für den Iolaos der Griechen gehalten wurde. Der Iolaos des Eudoxos schien uns in Kombination mit dem Iolaos bei Polybius zu bestätigen, daß die andere Bezeichnung des Esmun als Asklepios auf einer ihm wirklich eignenden Bedeutung als Heilgott beruht. Daß diese Vorstellung nicht erst auf afrikanischem Boden entstanden ist, werden wir aus weitern Beobachtungen erschließen dürfen, wonach die Vorstellung eines Heilgottes den Westsemiten seit alten Zeiten geläufig war und dabei der Heilgott gedacht wurde als aus der Krankheit wie aus einem Tode zum Leben zurückführend, ebenso wie der Iolaos des Eudoxos den Herakles aus dem Tod erweckt.

5. Heilende Götter bei den Babyloniern und Westsemiten.

In allen Religionen wird der Gottheit gelegentlich als ein Geschenk ihrer Gnade die Heilung von Kranken und die Erhaltung der Gesundheit zugeschrieben. Aber nicht bei allen Völkern des Altertums läßt sich die Vorstellung von Göttern erkennen, deren spezielle Aufgabe Heilung von Krankheit und Erhaltung der Gesundheit ist[1].

Bei den Ägyptern ist der Gott, welcher dem Asklepios gleichgesetzt wird, Imhotep, jedenfalls — wie man auch seine Entstehung erklären mag — eine späte Gottheit, deren Kultus frühestens für das sechste vorchristliche Jahrhundert nachzuweisen ist[2]. Wohl aber waren die Priester der löwenköpfigen Göttin Sechmet Ärzte und nannten sich nach der Göttin[3].

---

[1] Ebenso wird mehr oder weniger wohl allen Heiligen der christlichen Kirche gelegentlich eine Krankenheilung zugeschrieben; daneben sind bestimmte Heilige als in besonderer Weise eine Heiltätigkeit ausübend gedacht worden, zum Teil deutlich als Erben antiker Heilgötter, s. LUCIUS, Die Anfänge des Heiligenkults, S. 252 ff.

[2] SETHE, Imhotep, der Asklepios der Aegypter, ein vergötterter Mensch aus der Zeit des Königs Ḏośer, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens, herausggb. von Sethe, Bd. II, 4, 1902; G. FOUCART, Imhotep, Revue de l'histoire des religions, Bd. XLVIII, 1903, S. 362—371. Die Annahme ist möglich, daß „die Vergöttlichung des Imhotep unter griechischem Einfluß geschehen ist, daß er in die Reihe der ἥρωες ἰατροὶ gehört", so v. BISSING, Deutsche Litteraturzeitung 1902, Sp. 2330.

[3] SETHE a. a. O., S. 4. — In der alten Erzählung des Wen-Amon (s. darüber oben S. 194) wird „Amon-Re, der Götterkönig" bezeichnet, wie es für jeden mächtigen Gott geschehen könnte, als „Herr des Lebens und der Gesundheit", s. ERMAN, ÄZ. XXXVIII, S. 10. — Der Mondgott Chons war gegen Ende des neuen Reiches in Theben sehr populär und stand deshalb auch im Rufe, gelegentlich in Krankheiten zu helfen; darum ist er aber noch nicht ein Heilgott (persönliche Mitteilung von

Auf semitischem Boden, weiß ich einen Spezialgott der Heilkunst mit Sicherheit nicht nachzuweisen; aber von verschiedenen Gottheiten wird ausdrücklich und mit besonderer Betonung Krankenheilung ausgesagt. Mehr als in andern Religionen ist bei den Nordsemiten, besonders reichlich bezeugt bei den Babyloniern, aber, wenn man den geringen Umfang unseres Materials in Betracht zieht, kaum weniger hervortretend auch bei den Westsemiten, von der aus Krankheit errettenden Tätigkeit der Gottheit die Rede in eigentlichem Sinn, und, so deutlich im Alten Testament, in übertragenem.

In Babylonien ist Marduk, der Sonnengott von universaler Bedeutung, ein Heilgott in Krankheiten und ein Löser des Bannes, von dem es heißt, daß er „Tote lebendig zu machen liebt" (*ša mîti bulluṭa irammu*)[1] oder daß es ihm „zusteht, lebendig zu machen" (*ša bul-lu-ṭu ba-šu-u it-ti-šu*)[2]. Er wird als Spender von Lebenskraut (*šamme balâṭi*) gepriesen, wobei, nicht ausschließlich aber doch auch, an die lebenerneuende, heilende Wirkung des Krautes als eines medizinischen zu denken sein wird[3]. Ein Personname lautet: *E-še-i-(ilu)Marduk-ab-lu-uṭ* „ich suchte immerfort Marduk, ich ward gesund" (eigentlich: „ich blieb am Leben")[4]. Wohl mit Bezug auf seine krankheitheilende Macht wird Marduk in einem Beschwörungstexte, der von der Reinigung eines Kranken oder Gebannten handelt, bezeichnet als „Herr des Lebens"[5]. Mit ihm teilt der Sonnengott Samas die Eigenschaft, in Gesundheit zu erhalten. Die in altbabylonischer Zeit allgemein übliche Grußformel der Briefe lautet: *(ilu)Šamaš û (ilu)Marduk dârîš ûmî liballitûkâ lû šalmâtâ lû balṭâtâ*

Professor ERMAN). – Von Diodorus Sic. I, 25, 2ff., 29f. wird Isis als krankheitheilende Gottheit dargestellt, und sie scheint so nicht erst in späten Zeiten aufgefaßt worden zu sein, s. DREXLER, Artikel „Isis" in Roscher's Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, Bd. II, Lieferung 21, 1892, Sp. 521 ff.

[1] ZIMMERN, KAT.[3], S. 372f.; vgl. JENSEN, Kosmologie, S. 474; KÜCHLER, Beiträge zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonischen Medizin, S. 6f., Z. 25f.

[2] Enuma eliš, letzte Tafel 16, KB. VI, 1, S. 34f.

[3] ZIMMERN a. a. O., S. 524.

[4] Die Kenntnis des Namens verdanke ich einer Mitteilung von Professor UNGNAD aus: Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königl. Museen zu Berlin, Hft. VII, 1909, n. 128, Z. 31; vgl. dessen Untersuchungen zu den im VII. Hefte der Vorderasiat. Schriftdenkm. veröffentl. Urkunden, S. 91. Noch weitere Texte für Marduk als krankheitheilenden bei ZIMMERN, Zum Streit um die „Christusmythe", S. 53. Nach dem Vorbild des Marduk ist vielleicht auch Adapa, „sein menschliches Gegenbild", gedacht worden als „Erlöser von Krankheit und Siechtum", worauf ZIMMERN a. a. O., S. 30 mit Zurückhaltung als auf eine Möglichkeit verweist.

[5] Tafel Šurpu VIII, Z. 71, bei ZIMMERN, Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion, Assyriolog. Bibliothek herausggb. von Delitzsch und Haupt XII, 1901, S. 44f.

„Samas und Marduk mögen dich für die Dauer der Zeiten gesund [eigentlich: „lebend"] erhalten! Mögest du wohl, mögest du gesund [eigentlich: „lebend"] sein!"[1].

Auch Ninib erscheint „neben seinem kriegerischen Charakter als gnädiger, schützender, von Bann und Krankheit heilender Gott"[2] und wird ebenfalls bezeichnet als „Tote lebendig machend" (*muballiṭ mî*[*tûti*]). In Verbindung mit dieser Benennung heißt er noch „der Leben schenkende" ((*g*)*ḳâ'iš napšâti*)[3]. Neben ihm ist speziell Gula die krankheitheilende Göttin. Sie heißt „die große Ärztin" (*azugallatu*)[4], wird in eben dieser Eigenschaft genannt „die Spenderin des Lebens der Menschheit" (*nâdinat balâṭi amelûti*)[5] und auch ihrerseits bezeichnet als „Tote lebendigmachend" (*muballiṭat mîti*)[6]. In einem Briefe (vielleicht eines Arztes) an einen König werden Ninib und Gula gemeinsam als Förderer der Gesundheit angeführt; in der Einleitung heißt es: „Ninib und Gula mögen Gutsein des Herzens und Gutsein des Fleisches (*ṭu-ub lib-bi ṭu-ub šîri*) meinem Herrn König geben". Im Fortgang des Briefes wird dann die „Herrin des Lebens" — also wahrscheinlich Gula — bezeichnet als „deine gnädige Gottheit ..., die langes Leben, Greisen-

---

[1] Vorderasiat. Schriftdenkm. VII, n. 197; vgl. 192. 196. 198 ff.; UNGNAD, Untersuchungen, S. 46 ff. Die Transskription nach brieflicher Mitteilung desselben.

[2] ZIMMERN, KAT.[3], S. 409. Vgl. die Tafelunterschriften bei KÜCHLER, Beiträge, S. 12 f., Z. 60 usw.

[3] JENSEN, Kosmologie, S. 471. — Aus einem sumerischen Gebet an Ninib, das Dr. RADAU in Bd. XXIX der Babylonian expedition of the University of Pennsylvania (Series A: Cuneiform texts, ed. Hilprecht) veröffentlichen wird, teilt mir der Herausgeber brieflich zwei Stellen mit, worin Ninib zwar nicht als krankheitheilend, aber als „the giver of life" aufgefaßt sei, nämlich als Übersetzung von Col. I, 13 f.:

„Nin-ib, a life of long days decree unto him,
Unto the king Gimil-Sin, a life of long days decree unto him!"

und von Col. III, 34: „like (unto) Dungi a life of long days, years of plenty as a present give to him (i. e. Gimil-Sin)". Aber besonders die erste Stelle scheint sich nicht sowohl auf eine dem Ninib zugeschriebene Kraft der Lebenserhaltung zu beziehen als auf die Bestimmung der Lebenslänge durch den des Schicksals mächtigen Gott. Als „the helper, physician" will RADAU, Letters to Cassite kings from the temple archives of Nippur (The Babylonian expedition etc., Series A, Bd. XVII, 1, 1908), S. IX f. und Miscellaneous Sumerian texts from the temple library of Nippur (Hilprecht anniversary volume, Leipzig 1909), S. 423. 424 f. den Gott „Ninib" erkennen aus seinem Namen אנושת (s. oben S. 154, Anmkg. 5), was mir noch der Bestätigung zu bedürfen scheint.

[4] ZIMMERN, KAT.[3], S. 410. Als Krankenheilerin ist Gula auch zu erkennen aus den Tafelunterschriften bei KÜCHLER, a. a. O., S. 12 f., Z. 60 usw. Vgl. JASTROW, Die Religion Babyloniens, Bd. I, S. 156.

[5] KÜCHLER a. a. O., S. 6 f., Z. 25.

[6] ZIMMERN, KAT.[3], S. 410.

alter, Nachkommenschaft, Frieden im Leben dem König verliehen"[1]. Nach jener Bezeichnung anscheinend der Gula als „Herrin des Lebens" ist wahrscheinlich auch die Bezeichnung der Gottheit von Dêr als „Herr" (oder „Herrin") des Lebens[2] von krankheitheilender Wirksamkeit zu verstehn.

Wo in diesen Aussagen vom Lebendigmachen Toter die Rede ist, wird überall zunächst zu denken sein an Totkranke oder überhaupt Kranke, da, wie wir weiterhin sehen werden[3], ganz allgemein bei den Babyloniern und Westsemiten die Krankheit als ein Verfallensein an den Tod gilt. Es darf aber angenommen werden, daß den Göttern, welche die Macht haben, vor dem Tode zu bewahren, auch die zugesprochen wurde, aus dem wirklichen Tod ins Leben zurückzurufen[4]. Dieser Glaube konnte zum Anhalt haben die Beobachtung des Wiederauflebens aus dem Scheintod. Daneben ist es vielleicht denkbar, daß im Babylonisch-Assyrischen „Tote" gesagt wird für Unglückliche überhaupt, wie in der Poesie des Alten Testaments[5] großes Unglück aufgefaßt wird als Todeszustand. Danach mögen mit jenem Epitheton zum Teil die Götter bezeichnet sein als allgemein aus irgendwelcher Not errettende[6].

Neben den schon genannten Gottheiten scheint noch Damu ein Heilgott oder eine Heilgöttin gewesen zu sein. Diese Gottheit wird neben der Göttin Gula genannt, auch geradezu mit ihr gleichgesetzt, und Damu wird ferner bezeichnet mit: „der (die) die zerrissene Sehne zusammenfügt"[7].

---

[1] Ein Teil dieser Äußerungen des Briefes schon bei A. JEREMIAS, Die assyrisch-babylonischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, S. 47; jetzt der Brief (K 512) vollständig bei R. F. HARPER, Assyrian and Babylonian letters n. 204 (Bd. II, Chicago 1893), worauf mich Professor UNGNAD aufmerksam macht, dessen mir brieflich mitgeteilte Übersetzung oben wiedergegeben ist.

[2] ZIMMERN, KAT.[3], S. 505, Anmkg. 10; RADAU, Hilprecht anniversary volume, S. 425, Anmkg. 1.

[3] S. unten 4. Teil, I, 2 und 3.

[4] Anscheinend denkt speziell hieran für die Ausdrücke *muballiṭ mîti* usw. A. JEREMIAS a. a. O., S. 100 f.

[5] S. unten 4. Teil, I, 2.

[6] RADAU erklärt das sumerische Gottheitsprädikat *gašan-tin-dib-ba* mit „quickener of the dead"; es wird der Göttin Gula beigelegt (Hilprecht anniversary volume, S. 397, Anmkg.) und ebenso einer Göttin, die RADAU als die „Göttin von Isin" bestimmen möchte (S. 382, Anmkg. 1). Es scheint aber von Toten in dieser Bezeichnung direkt nicht die Rede zu sein.

[7] ZIMMERN, Tamûzlieder, S. 211. — Einen Heilgott will ferner JENSEN, KB. VI, 1, S. 525 noch erkennen in Nin-azu, dessen Name „Herr des Heilens" eigentlich bedeute „Herr des Wasserkennens". Er ist Gemahl der Unterweltsgöttin und

Von Istar ist mir nicht bekannt, daß sie geradezu als krankheitheilende Göttin bezeichnet würde; aber es wird von ihr und der Göttin Ninlil gesagt, daß sie dem Asurbanipal „Lebensspeise" senden, nachdem er von Ninlil Lebensspendung zur Heilung von seinen Leiden und Schmerzen begehrt hat[1]. Damit ist die Bedeutung der Istar als der lebengebenden auf die spezielle Gewährung des Lebens für den Leidenden, d. h. auf die Heilung, bezogen. Dieser Auffassung entspricht es, daß assyrisch der Personname vorkommt *(ilu)Ištar-mîtu-balliṭ* „Istar, mache den Toten lebendig"[2], obgleich derartige Namen, wie wir schon glaubten urteilen zu sollen, der darin genannten Gottheit nicht unbedingt die Aufgabe der Krankenheilung zuweisen, jedenfalls, wie wir weiter sehen werden, nicht unbedingt als eine spezielle Aufgabe der genannten einzelnen Gottheit.

Nach jener Auffassung der Istar als der dem Kranken Leben spendenden kann es nicht auffallen, daß auch Tammuz, der eine bestimmte Seite der an Istar beobachteten Lebenskraft repräsentiert, ebenfalls mit der Befreiung von Leiden in Verbindung gebracht wird. Auch von ihm kann ich aus dem mir bisher bekannten Material nicht nachweisen, daß er geradezu als „heilend" bezeichnet würde; aber neben seiner Zusammenstellung mit Damu, worauf schon oben hingewiesen wurde, ist neuerdings ein Beschwörungstext bekannt geworden, der ihn als einen in Krankheit hülfreichen Gott charakterisiert[3]. Auf die Einzelheiten dieser Auffassung, die nach dem uns bis jetzt bekannten Material isoliert dasteht, wird weiter unten in anderm Zusammenhang einzugehn sein[4].

Bei Istar und Tammuz ist es unverkennbar, daß ihre Betätigung für die Errettung von Leiden, für die Förderung und Erhaltung des Lebens eines Menschen gefolgert ist aus ihrer Bedeutung als lebenerzeugender Gottheiten in kosmischer Beziehung. Im übrigen mögen die Wege,

---

haust im Totenreich. Ob Ningišzida ein Gott der Heilkunst, vielleicht ursprünglich ein Gott der heilkräftigen Kräuter war, wie A. JEREMIAS, Artikel „Nergal" in Roscher's Lexikon der griech. u. röm. Mythologie, Bd. III, Lieferg. 38, 1898, Sp. 266 andeutet, lasse ich hier dahingestellt sein. Vgl. dazu EDUARD MEYER, Sumerier und Semiten in Babylonien, ABA. 1906, S. 46.

[1] ZIMMERN, Zum Streit um die „Christusmythe", S. 37.

[2] TALLQUIST, Neubabylonisches Namenbuch, S. 246.

[3] Der Text zuerst veröffentlicht von PINCHES, The goddess Ištar in Assyro-Babylonian literature, Proceedings of the Society of Biblical archaeology, Bd. XXXI, 1909, S. 62 f. und danach wiedergegeben von ZIMMERN a. a. O., S. 62 f., Anmkg. 35. Der Text ist oben S. 108 nicht erwähnt, weil er mir erst bekannt geworden ist durch die Mitteilung bei ZIMMERN, die bei der Drucklegung von S. 108 noch nicht vorlag.

[4] S. unten 3. Teil, III.

auf denen verschiedene Gottheiten dazu gelangten, vor andern als Heilung schenkend angesehen zu werden, sehr verschiedene gewesen sein. Es ist nicht überall notwendig anzunehmen, daß der Charakter als Heilgottheit in der ursprünglichen Bedeutung der bestimmten Gottheiten seine Wurzeln hat. Ein Gott kann durch irgendwelche persönlichen oder allgemeinen Erfahrungen seiner Verehrer in den Ruf eines Heilgottes gelangt sein ohne Rücksicht auf seine sonstige Domäne[1]. Und auch ohne solche Erfahrungen können die Bezeichnungen als *muballiṭ mîti* usw. allgemeines Gottheitsepitheton geworden sein durch Übertragung von einer Gottheit, der sie zunächst galten, auf andere, die dadurch nur überhaupt mit einem Gottheitsepitheton bezeichnet werden sollten. In derselben Weise sind auch in der darstellenden Kunst Gottheitssymbole von einem Gott auf den andern übergegangen[2].

---

[1] Unter den Heiligen der christlichen Kirche war in ältester Zeit der Erzengel Michael speziell ein Krankenheiler, obgleich in der Vorstellung von dem Engel nichts auf gerade diese Befähigung verweist. Er mag durch eine besonders auffällige ihm zugeschriebene Krankenheilung jene Bedeutung erlangt haben (LUCIUS, Die Anfänge des Heiligenkults, S. 266 ff.). Oder sollte der kriegerisch gerüstete Engel Michael mit jener kriegerischen Form des Äsculap (oben S. 299) kombiniert worden sein? Bei den Arabern in Arabia Peträa werden in Krankheitsfällen Abraham und St. Georg als besonders mächtige Fürsprecher angerufen (MUSIL, Arabia Petraea, Bd. III, S. 414). Beide haben an und für sich mit Krankenheilung nichts zu tun. Auch St. Georg, der ritterliche Drachenkämpfer, könnte hier vielleicht mit dem kriegerischen Äsculap zusammenhängen. Überhaupt aber ist die Heilung von Krankheit eine Haupttätigkeit des Weli, des Heiligen. Man schläft neben seinem Grabe, um während des Schlafes geheilt zu werden. Zu Kerak besucht man den Nûḥ, um Genesung zu erlangen (JAUSSEN, Coutumes des Arabes au pays de Moab, S. 303 ff.).

[2] Daß die Gottheitsepitheta *muballiṭ mîti* usw. vom Glauben an die Auferstehung der Toten zu verstehn seien (so HALÉVY, „L'immortalité de l'âme chez les peuples sémitiques" in seinen Mélanges de critique et d'histoire, S. 371; vgl. SÖDERBLOM, La vie future d'après le Mazdéisme, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études, Bd. IX, Paris 1901, S. 65), ist deshalb nicht anzunehmen, weil der hyperbolische Gebrauch der Ausdrücke für das Verfallensein an den Tod und die Errettung aus dem Tod im Alten Testament weit verbreitet ist, weil ferner „beleben" im Sinne von „wiederbeleben" ebendort ein gewöhnlicher Ausdruck für „heilen" ist und ebenso im Hebräischen und in andern semitischen Sprachen „am Leben bleiben" ganz gewöhnlich die Bedeutung hat „gesund werden" (s. unten 4. Teil, I, 2 und 3), weil weiter speziell diejenigen Götter, die als krankheitheilend gelten mit jenen Epitheten bezeichnet werden und endlich weil wir von der Vorstellung einer Totenauferweckung im eigentlichen Sinne bei den Babyloniern und Assyrern überhaupt nichts Deutliches wissen. Wenn die so oft auf verschiedene Gottheiten angewandten Bezeichnungen *muballiṭ mîti* usw. sich auf Totenauferweckung bezögen, so müßte der Glaube daran eine zentrale Stelle in der babylonischen Religion eingenommen haben, was keinenfalls anzunehmen ist. In Namen wie dem

In babylonischen Personennamen werden Ausdrücke für „heilen" auch noch auf andere Götter angewandt als die eben genannten. „Heilen" kann hier im eigentlichen Sinn oder auch in allgemeiner Bedeutung von irgendeiner Wiederherstellung gemeint sein. Die bestimmten Gottheiten werden also durch derartige Aussagen nicht notwendig als spezielle Heilgötter bezeichnet. Es kommen vor die altbabylonischen Namen *Šamaš-âsûni* „Samas ist unser Heiler"[1], *Sin-âsû* „Sin ist ein Heiler"[2]. Daneben finden sich assyrische und neubabylonische Namen, die aus *rapa'* und einem Gottesnamen gebildet sind. Über die Herkunft dieser Namen und die Berechtigung, das Verbum nach Analogie der Bedeutung des hebräischen und phönizischen רפא und der eben angeführten altbabylonischen Namen mit *âsû* von der heilenden Tätigkeit zu verstehn, soll weiterhin die Rede sein. Mir sind bekannt folgende Namen: *(ilu)Addu-ra-pa-'*, *(ilu)Nabû-ra-pa-'*, *(ilu)ṢUR-ra-pa-'*, „Addu, Nabu, *ṢUR* hat geheilt" und die Kurzformen *Ra-pa-a, Ia-ra-pa-a, Ra-pa-ia, Ra-a-pi-'*[3].

---

schon oben angeführten *Ištar-mîtu-balliṭ* „Istar, mache den Toten lebendig" und *Šamaš-bulliṭâni* (JOHNS, Assyrian deeds and documents, Bd. III, S. 105), d. i. „Samas, belebe mich" kann die Aufforderung an die Gottheit sich schwerlich auf wirkliche Totenauferweckung beziehen. Das wird dann auch für die mit andern Formen desselben Verbums gebildeten Namen gelten.

[1] RANKE, Early Babylonian personal names, S. 222.

[2] Ebenda und UNGNAD, Untersuchungen zu den im VII. Hefte der Vorderasiat. Schriftdenkm. veröffentl. Urkunden, S. 109. Vgl. die altbabylonischen Hypokoristika *A-zi* = *Asî* „mein Heiler" und *A-zu* = *Asû* „Heiler", DHORME, Les noms propres babyloniens à l'époque de Sargon l'ancien et de Narâm-Sin, BA. VI, 3, S. 65. Ob auch der altbabylonische Name *Bêlu(EN)-a-ši-ra-ni* hierhergehört, den DHORME a. a. O., S. 76 erklärt „Le Seigneur est mon guérisseur", scheint mir zweifelhaft zu sein. So viel ich sehe, kann *aširu* allgemein von irgendwelcher Begnadigung verstanden werden.

[3] TALLQUIST, Neubabylonisches Namenbuch, S. 331. RANKE a. a. O., S. 30. 114 erklärt den altbabylonischen Namen *Ja-ar-bi-ilu* „(The) god heals (?)" nach aramäischem ירפאל und hält ihn für westsemitischen Ursprungs. Diese Auffassung wäre für die Beurteilung des Alters der Namen mit רפא von großer Wichtigkeit. Aber mit HILPRECHT (bei RANKE S. 114. 118) lassen sich zu *Ja-ar-bi-ilu* vergleichen die Namen *Ilu-ra-bi*, *Li-ir-bi-Šamaš*, *Li-ir-bi-Sippar* von רבה: „Gott ist groß", „möge Samas, Sippar groß sein". Schwerlich ist an רפא zu denken für den Namen „Hammurabi" sondern an رفع nach der, wie es scheint, zugrunde liegenden westsemitischen Form *'Ammu-rapi'* „der Stamm ist erhaben"; s. die Mitteilungen bei EDUARD MEYER, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2[2], S. 562; vgl. FRANZ BÖHL, Die Sprache der Amarnabriefe, S. 15, Anmkg. 2. Ob der Name *Ilu-a-ra-pa* (bei CLAY, Legal and commercial transactions, The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform texts, ed. Hilprecht, Bd. VIII, 1, 1908, S. 50, ohne eine

Auch mit dem Ausdruck „Tote lebendig machen“ wird Krankenheilung in babylonischen Personennamen noch andern Göttern zugeschrieben als den für das Epitheton *muballiṭ mîti* schon genannten. Ich weiß dafür noch weiter anzuführen die Namen *(ilu)Nabû-mîti-uballiṭ, (ilu)Šamaš-mîti-uballiṭ* „Nabu, Samas hat den Toten lebendig gemacht“[1]. Noch häufiger und von noch mehr Gottesnamen werden sowohl im Babylonischen als im Assyrischen Personennamen gebildet mit Hinzufügung einer Form des Verbums oder auch des Nomens *balâṭu*, ohne daß vom Lebendigmachen ausdrücklich eines Toten die Rede ist. Die Namen sprechen aus, daß die Gottheit lebendig gemacht hat, machen werde oder möge oder daß bei ihr und von ihr Leben zu finden ist. „Beleben“ oder „Leben geben“ scheint hier überall von Lebenserhaltung oder Lebensförderung gemeint zu sein, und dann nach dem herrschenden Gebrauch des Wortes für „leben“ in der Bedeutung „gesund sein“ gewiß in vielen oder den meisten Fällen speziell von Heilung, kaum je von der Setzung neuen Lebens, vom Inslebenrufen[2]. Gottesnamen, mit denen derartige Personennamen gebildet werden, sind außer den schon erwähnten Namen Marduk, Ninib, Šamaš, Nabû, Ištar, Gula noch weiter: Addu (Ramman), Anu, Ašur, Damu, Ea (Aë), Ellil (Bêl), Išum, Nergal, Ningirsu, Ninib, Sakkud, Sin, Šulmân, Uraš[3]. In dieser Art gebildete Personennamen kommen schon im Altbabylonischen vor (besonders mit *mubaliṭ*), und auch die meisten jener Gottesnamen finden sich schon in diesen altbabylonischen Personennamen, nämlich, soweit ich es nachzuweisen vermag, außer Marduk auch Damu, Ea, Ellil, Ninib, Ramman, Sakkud, Sin, Šamaš, Uraš[4].

Erklärung der Namensform) zu den Namen gehört, die aus einem Gottesnamen und רפא bestehn, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen.

[1] TALLQUIST a. a. O., S. 260. 282.

[2] Die Begründung hierfür s. unten 4. Teil, I, 3.

[3] S. derartige Namen bei TALLQUIST a. a. O., S. 309 s. v. בלט und S. 329 s. v. קבא; für die altbabylonischen unter den hierher gehörenden Namen s. die folgende Anmerkung. Es darf hervorgehoben werden, daß sich verhältnismäßig viele solche Namenbildungen mit dem Namen der Göttin Gula finden. Dadurch wird ihr Charakter als spezielle Heilgottheit bestätigt. Es kommen vor die Personennamen: *(ilu)Gula-balâṭsu-iḳbi* „Gula hat sein Leben geheißen“, *Itti-(ilu)Gula-balâṭu* „bei Gula ist Leben“, *Uballiṭ-(ilu)Gula* „Gula hat lebendig gemacht“, *Uballiṭsu-(ilu)Gula* „Gula hat ihn lebendig gemacht“, TALLQUIST a. a. O., S. 244 f.

[4] Belege bei RANKE a. a. O., S. 111. 121. 138. 140. 143. 146. 161. 172; UNGNAD a. a. O., S. 89. 116; POEBEL, Babylonian legal and business documents, S. 128 f. 135. 143. Ob in dem ebenfalls altbabylonischen Namen *Bêltî-balâṭî* bei RANKE S. 223, Anmkg. 8 die Göttin Belti gemeint ist, ist, da das Gottheitsdeterminativ fehlt, zweifelhaft, worauf mich Professor UNGNAD aufmerksam macht.

Aus den Personennamen, die von einem Lebendigmachen der Gottheit reden, ist, soweit dabei überhaupt speziell an Krankenheilung gedacht werden darf, ebensowenig wie aus den Bezeichnungen der Gottheit mit den eigentlichen Ausdrücken für heilende Tätigkeit zu ersehen, daß die Gottheit, deren Name angewandt wird, in irgendwelchem Sinn eine spezielle Heilgottheit war. Überhaupt für alle Personennamen, die irgendeine Aussage von einer bestimmten Gottheit enthalten, wird zu urteilen sein, daß sie nicht notwendig eine spezielle Eigenschaft oder Tätigkeit eben dieser Gottheit zum Ausdruck bringen. Was oben von der Übertragung der Gottesepitheta gesagt wurde, gilt auch für die Personennamen, die irgendeine Aussage von der Gottheit enthalten. Nachdem in einem Personnamen eine Aussage von einer einzelnen Gottheit mit Bezug auf ihr Wesen oder ihre Betätigung gemacht worden war, konnten nach Analogie dieses Namens entsprechende Personennamen gebildet werden mit Anwendung eines andern Gottesnamens, ohne daß man dabei über die speziellen Eigentümlichkeiten der damit bezeichneten Gottheit reflektierte. Wohl aber zeigen jene vielen Personennamen, die von der Lebenserhaltung oder Wiederbelebung reden, daß in der praktischen Religiosität der Babylonier der Glaube an Lebenserrettung durch die Gottheit eine große Rolle spielte.

Bei den Westsemiten finden sich Personennamen, die, der einen Gruppe unter den angeführten babylonischen und assyrischen entsprechend, von einer Tätigkeit der Gottheit mit Verwendung des Verbums רפא reden.

In Palmyra hängen derartige Namen zum Teil anscheinend mit den assyrisch-babylonischen zusammen. Sie werden wie diese von einer heilenden Tätigkeit zu verstehn sein. Es finden sich dort die Personennamen רפאל, ρεφελου (Genetiv) „El hat geheilt", רפבול, ρεφαβωλος und בורפא, auch ברפא, aus בולרפא „Bol hat geheilt"[1], ferner שמרפא, wo שם Abkürzung eines Gottesnamens sein wird[2], und das Hypokoristikon רפא. In diesen Personennamen bezeichnen die Gottesnamen אל und בול den heilenden Gott, als welcher in Babylonien, wie wir sahen, namentlich Marduk gilt. In andern Fällen ist palmyrenisches בל, *Bēl* Name einer Gottheit, in der offenbar der vorzugsweise als *Bêl* bezeichnete baby-

[1] Zu den Belegen in LIDZBARSKI's Epigraphik vgl. noch רפבול in dessen Ephemeris II, S. 269, Z. 2; ברפא ebend. S. 320, 25 und vielleicht בורפא ebend. III, S. 35, 22. Nicht registriert sind bei ihm, so viel ich sehe, Répertoire n. 146. 414: בורפא; dazu kommen neuerdings ferner בורפא bei RONZEVALLE, Notes et études d'archéologie orientale, Mélanges de la Faculté Orientale Beyrouth, Bd. IV, 1910, S. 158 und רפבול ebend. S. 167.

[2] Vgl. den verstümmelten Gottesnamen „Σεμ . . ." in einer Inschrift mit palmyrenischen Gottesnamen bei DE VOGÜÉ, Comptes rendus AI. 1903, S. 277.

lonische Marduk kopiert ist. Deshalb hängt wohl auch der heilende Gott בול irgendwie mit Bel und Marduk zusammen[1].

Neben diesen palmyrenischen Namen findet sich vereinzelt altaramäisch der Name ירפאל = ירפא־אל, nämlich zweimal auf einem aus Assyrien stammenden Siegelzylinder mit einer assyrischen Darstellung der Anbetung einer Gottheit (CIS. II, 77)[2]. Er scheint nach Analogie der assyrisch-babylonischen und palmyrenischen Namen mit רפא zu bedeuten „El wird heilen".

In Südarabien ist ein diesem aramäischen Namen entsprechender Personname „*Ilî-rapa'a*" inschriftlich zu belegen, der wieder nach Analogie der assyrisch-babylonischen und westsemitischen Namen zu bedeuten scheint „mein Gott hat geheilt"[3]. Daneben hat sich bei den Arabern der Safâ inschriftlich einmal wie in Palmyra der Name רפאל gefunden[4]. Im Südarabischen kommt auch ירפא als Nomen proprium vor[5]; unter Vergleichung jener andern Bildungen scheint es abgekürzt zu sein aus einem theophoren Namen. Damit ist dann wohl auch zusammenzustellen der safaïtische Personname רפא[6], vielleicht auch רפאת[7] — der zweite Name etwa zu verstehn als Nomen, „Heilung", wozu ebenfalls ein Gottesname ergänzt werden könnte. Ebenso liegt es nahe, die arabischen Personennamen يَرْفَا, wie ein Freigelassener Omar's hieß, und يَرْفَى in demselben Sinne zu erklären mit der Annahme, daß auch

---

[1] RONZEVALLE a. a. O., S. 175 ff. bezweifelt einen Zusammenhang von בול und *Bēl*. Aber auch wenn, wie das sehr wohl möglich ist, der Name בול in seiner Entstehung ganz unabhängig ist von בל, *Bēl*, ist es doch möglich, daß Bedeutungen und Beziehungen von Bel-Marduk auf den Gott Bol übertragen worden sind.

[2] Hierzu wäre zu vergleichen der babylonische Name *Jarbi-ilu* nach RANKE's Erklärung, s. oben S. 316, Anmkg. 3.

[3] HOMMEL, Altisraelitische Überlieferung 1897, S. 82.

[4] DUSSAUD und MACLER, Rapport sur une mission scientifique dans les régions désertiques de la Syrie moyenne, Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires, Bd. X, Paris 1903, n. 565: [רפ]אל; vgl. LITTMANN, Semitic inscriptions, S. 122. LITTMANN äußert nicht näher angegebene Zweifel an der Bedeutung „Gott heilt".

[5] OTTO WEBER, Studien zur südarabischen Altertumskunde I, Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft, Jahrg. VI, 1901, 1, S. 58. Der Name ist zweifellos identisch mit dem in einer assyrischen Inschrift als arabischer Name vorkommenden *Jarapâ*; ob auch die Personen, die so genannt werden, wie WEBER annimmt, identisch sind, kann hier dahingestellt bleiben.

[6] DUSSAUD und MACLER, Voyage archéologique au Ṣafâ n. 52 (vgl. dieselben, Rapport, S. 637); Rapport n. 409.

[7] DUSSAUD und MACLER, Voyage n. 240 (vgl. Rapport, S. 637); Rapport n. 206. 459. 470a. 607. 720b. 753a; vgl. Répertoire, Bd. I, S. 167.

hier „das Subjekt, ein Gott, weggelassen ist“[1]. Da aber im Arabischen رَفَأَ, رَفَا, رَفَى, so viel mir bekannt ist, nirgends „heilen“ (vom Arzte) bedeutet, sondern „flicken, reparieren“, so sind immerhin Zweifel daran erlaubt, ob diese Namen mit *rp'* bei den verschiedenen Verzweigungen der Araber von einer heilenden Tätigkeit der Gottheit nach Art eines Arztes reden und ob in den Namen, die keinen Gottesnamen enthalten, dieser zu ergänzen ist[2]. Im Äthiopischen allerdings bedeutet zwar *raf'a* ebenfalls „zusammennähen, ausbessern“ und *marf'ĕ* „Nadel“, aber für das Nomen *rafâ'i* findet sich neben der Bedeutung „Flickschneider“ die übertragene „Wiederhersteller, Verbesserer (Arzt)“[3]. Dadurch kann dieser Bedeutungsübergang auch für das Arabische nahe gelegt erscheinen. Auch unter dieser Voraussetzung aber könnte in den Personennamen von der Gottheit oder, soweit sie keinen Gottesnamen enthalten, von dem Namensträger eine Wiederherstellung ohne Beziehung auf die heilende Tätigkeit eines Arztes ausgesagt oder erwartet werden. Man könnte vielleicht für die safaïtischen Namen bei den mannigfachen Vermischungen mit aramäischen Elementen in den religiösen Vorstellungen der arabischen Bewohner der Safâ an Entlehnung von den Aramäern her denken, ebenso für die südarabischen Namen, für diese etwa auch nach Analogie anderer deutlicher Einflüsse Babyloniens auf die Südaraber an Übertragung aus Babylonien. Irgendwelche Entlehnung wird dagegen bei den Namen يرفأ und يرفى kaum in Betracht kommen.

Wenngleich die Bedeutung der arabischen Namen unklar bleibt, so ist doch die Vorstellung von einer heilenden Tätigkeit der Gottheit auch bei den Arabern zweifellos alt. Bei den heutigen Arabern, in deren praktischer Religiosität der Weli, der Heilige, eine größere Rolle spielt als Allah, ist es eine wesentliche Seite der Beziehungen zum Weli, daß man von ihm Heilung in Krankheitsfällen erwartet[4]. Gewiß hat sich hier, wie deutlich sonst in den Vorstellungen von den Heiligen des arabischen Volksglaubens, die von Göttern der altheidnischen Zeit erhalten.

Für die assyrischen und neubabylonischen Namen mit *rapa'*, die den Ausgangspunkt unserer Darstellung bildeten, muß Entlehnung von

[1] So NÖLDEKE, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, S. 100.

[2] NÖLDEKE hält meinen Bedenken gegenüber in brieflicher Mitteilung an seiner Erklärung der arabischen Namen fest, indem er auf رفأ, رفا in der Bedeutung „beruhigen“ (einen Erzürnten, einen in Furcht Geratenen) verweist: „sollte das nicht auf dem ‚Herstellen, Heilen‘ beruhen?“

[3] DILLMANN, Lexicon, Sp. 320. FRAENKEL, Zum sporadischen Lautwandel in den semitischen Sprachen, BA. III, 1898, S. 68 macht aufmerksam auf denselben Bedeutungsübergang in شفى „heilen“ neben اشفى „Schusternadel“.

[4] Vgl. oben S. 315, Anmkg. 1.

den Westsemiten her angenommen werden[1], da im Babylonisch-Assyrischen der Stamm רפא nicht gebräuchlich ist. Er ist hier nur nachzuweisen in eben jenen Personennamen. Auch als altaramäisch läßt sich רפא allein in dem einen angeführten Personnamen belegen. Nur im Hebräischen wird deutlich in allen Schichten der alttestamentlichen Literatur dieser Stamm in der Bedeutung „heilen" gebraucht[2]. Dieselbe Bedeutung, und anscheinend nur sie, ist aus den wenigen Belegen im Phönizischen zu entnehmen. Für jenen altaramäischen Namen ist es ebenso wie für die arabischen zweifelhaft, ob man dabei gedacht hat an eine heilende Tätigkeit der Gottheit und nicht vielmehr an irgendwelche ihr zugeschriebene Verbesserung. Es wäre möglich, daß die Auffassung der Namen mit רפא von einem Heilen der Gottheit ihren Ausgangspunkt hatte in Babylonien und Assyrien, wofür sich die Analogie der altbabylonischen Namen mit *âsû* und jener Siegelzylinder aus Assyrien mit dem Namen ירפאל neben einer assyrischen Darstellung geltend machen ließen. Bei den Hebräern kommt schon in alten Bestandteilen des Pentateuchs der Gebrauch des Verbums רפא in der Anwendung auf die Gottheit vor, wobei aber nur von einzelnen Fällen die Rede ist. Die bildliche Anwendung auf Jahwe als einen Gott, zu dessen Wesen es gehört, daß er heilt, reicht nicht deutlich über die chaldäische Periode zurück[3]. Es steht aber nichts der Annahme im Wege, daß sie alter Vorstellungsweise entspricht, auch nichts der andern Annahme, daß bei den Aramäern die Bedeutung „heilen" für das Verbum רפא ebenso wie bei den Hebräern hohem Altertum angehört. Jene assyrisch-babylonischen Namen mit *rapa'* können deshalb, mögen sie nun aramäischen oder kanaanäischen Namen nachgebildet sein, schon für ihre Vorbilder auf die Vorstellung von einer heilenden Tätigkeit der Gottheit verweisen. Diese Annahme ist doch schließlich die wahrscheinlichere, da feststeht, daß der Stamm רפא bei den Westsemiten seit alters gebraucht wurde und da er bei ihnen, wo wir überhaupt die Bedeutung erkennen können, überall und immer „heilen" bedeutet.

Auch unter Voraussetzung der Bedeutung „heilen" (als Arzt) für das Verbum רפא mögen freilich alle jene Namen mit רפא bei den Baby-

[1] Der Name *Nabû-ra-pa-'* kommt in einer Geschäftsurkunde aus der persischen Zeit zugleich aramäisch transskribiert vor נבורפא, s. CLAY, Business documents of Murashû sons of Nippur (The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform texts, ed. Hilprecht, Bd. X, 1904), S. 57. Das ist allerdings in keiner Weise ein Zeichen für aramäische Herkunft des Namens; denn diesen Geschäftsdokumenten sind „indorsements" hinzugefügt in aramäischer Sprache als der Handelssprache. Sie enthalten Umschreibungen größtenteils rein babylonischer Namen, s. CLAY in den Old Testament and Semitic studies in memory of W. R. Harper, Bd. I, S. 287 ff. und daselbst den Namen נבורפא S. 296. 313 (No. 37).

[2] Vgl. unten 4. Teil, I, 1. [3] S. ebenda.

loniern, Assyrern und Westsemiten, und ebenso die mit *âsû*, von der Gottheit nicht direkt als von einem Arzte reden, sondern in übertragenem Sinne von der Heilung durch den Trost der Gottheit zu verstehn sein, etwa von dem „Ersatz eines Gestorbenen durch einen Neugebornen“[1]. Sie hätten aber auch dann gewiß zur Voraussetzung, daß man gewohnt war, von der Gottheit als von einem heilenden Arzte zu reden. Wahrscheinlicher ist vielleicht doch, daß die Namen verstanden wurden von der Heilung der Mutter, nach der sie eines Kindes genas[2], oder als Ausdruck der Hoffnung, daß ein schwächliches Kind geheilt werde.

Auf phönizischem Boden gehört in diesen Vorstellungskreis vielleicht der Gott unter dem Namen בעל מרפא auf Cypern (CIS. 41, 3), wenn nämlich diese Benennung wirklich in dem Sinne „heilender Baal“ oder „Baal der Heilung“ zu verstehn ist. Das Verbum רפא wird im Phönizischen von der heilenden Tätigkeit des Arztes gebraucht, und der Arzt heißt punisch רפא[3]. Ortsname ist מרפא schwerlich; es kommt sonst phönizisch nur als Monatsname (מרפא und מרפאם) vor, der sich von der Gottesbezeichnung ableiten könnte. Diese läßt sich bei der angegebenen Wortdeutung verstehn in dem appellativischen Sinne „Heilgott“, sodaß der betreffende Gott noch einen andern Namen als Eigennamen getragen haben könnte, oder auch sie bezeichnet einen Baal nach einer einzelnen unter seinen verschiedenen Eigenschaften, wie bei den Griechen ein Ζεὺς Παιάν und Ζεὺς Ἀσκληπιός vorkommt. Übrigens könnte die Benennung בעל מרפא Übertragung einer griechischen Vorstellung sein[4].

Daß in zwei lateinischen Inschriften Jupiter Dolichenus, d. h. der Hadad oder Ramman des aramäischen Doliche, in Verbindung mit Aesculapius erscheint[5], möchte ich nicht zugunsten einer aramäischen

---

[1] So NÖLDEKE, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, S. 99 f.

[2] Vgl. den Gebrauch von רפא im Hebräischen Gen. 20, 17.

[3] Belege bei LIDZBARSKI, Epigraphik, S. 369; vgl. SCHRÖDER, Die phönizische Sprache 1869, S. 113.

[4] Brief Jeremiä v. 40 (41) sagt von den „Chaldäern“, daß sie vor einen Stummen das Bild des „Bel“ bringen, damit es ihn redend mache. Bei dem Bel ist wohl an den nach Syrien übertragenen babylonischen Gott oder auch an den einheimischen Baal der Phönizier oder Beʿel der Aramäer zu denken. Einen speziellen Heilgott braucht man hier nicht anzunehmen. Obgleich sich nicht genau bestimmen läßt, wann der Brief Jeremiä abgefaßt wurde, ist doch mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß er von Hause aus griechisch geschrieben war und dann einer Zeit angehört, wo in weiter Ausdehnung die Götter als Heilgötter angesehen wurden. Der Glaube an Heilung eines Stummen durch das stumme Götzenbild kann ein Einfall des Verfassers sein, um die Absurdität des Glaubens an irgendwelche Wirksamkeit der Götzen zum Ausdruck zu bringen.

[5] S. oben S. 228.

oder überhaupt semitischen Vorstellung von einem Heilgott verwerten, da das Material zu gering ist und nur für die eine Inschrift, die in Numidien gefunden worden ist, die Erklärung des „Aesculapius" als einer semitischen Gottheit naheliegt. Diese Gottheit ist dann gewiß keine andere als sonst der afrikanische Äsculap, nämlich Esmun[1].

Die Vorstellung von einer heilenden Tätigkeit der Gottheit mag sich für die Kanaanäer als hohem Altertum angehörend ergeben durch den Namen יִרְפְּאֵל im Alten Testament für einen Ort auf benjaminitischem Gebiet (Jos. 18, 27). Der Name kann vorisraelitisch sein, wie es wohl die meisten palästinischen Ortsnamen sind. Der Ort hatte schwerlich seinen Namen von einem so benannten Menschen sondern wohl eher davon, daß dort irgendein Heilmittel zu finden war, vielleicht eine heilkräftige Quelle[2].

Im Alten Testament ist häufig von Jahwe die Rede mit Formen des Verbums רפא, wobei deutlich an seine heilende Tätigkeit gedacht wird. Es soll davon weiterhin in anderm Zusammenhang gehandelt werden; dort wird Gelegenheit gegeben sein, die Frage aufzuwerfen, ob etwa die kanaanäische Vorstellung von einer heilenden Wirksamkeit der

---

[1] Obgleich ich durch KAN's (De Iovis Dolicheni cultu) ausführliche Darstellung davon nicht überzeugt worden bin, daß dem Jupiter Dolichenus selbst die Bedeutung eines Heilgottes eignete, ist doch nach der Darstellung einer Schlange auf einem Votivstein in Mösien für den Zeus Dolichenos (KAN a. a. O., S. 36, n. 4) denkbar, daß er gelegentlich, ebenso wie der griechische Zeus, mit Asklepios verschmolzen wurde.

[2] In einem zu Tell el-Hesi, d. i. Lakisch, gefundenen Brief in Keilschrift kommt vor der Name *Ra-bi-ilu* (SAYCE bei BLISS, A mound of many cities or Tell El Hesy excavated[2], London 1898, S. 187; UNGNAD bei GRESSMANN, Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament, S. 16 schreibt den Namen: „*Rapi-el*"). In keilschriftlichen Texten, die zu Tell Taʿannek gefunden worden sind, wird einmal der Name *Ilu-ra-bi-i* genannt (HROZNÝ bei SELLIN, Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Kl., Bd. L, 4, S. 115; UNGNAD a. a. O., S. 19 „*Ilurabi*") und einmal *E-lu-ra-b[i]* (HROZNÝ bei SELLIN, Eine Nachlese auf dem Tell Taʿannek, Denkschriften der Wiener Akademie, Bd. LII, 1906, 3, S. 41). Die Entstehung beider Namenformen scheint mir ebenso zweifelhaft zu sein wie die des babylonischen *Jarbi-ilu*. Gegen Ableitung von רבה und dann für Ableitung von רפא spricht der Umstand, daß sich, so viel ich sehe, neben dem palmyrenischen, nabatäischen und auch safaïtischen (LITTMANN, Semitic inscriptions, S. 161, n. 114) רב־אל kanaanäische Personennamen, die von רבה oder רבב und einem Gottesnamen gebildet wären, nicht finden. Zur Vergleichung käme nur in Betracht רבת als phönizischer Titel weiblicher Gottheiten, der aber in Personennamen nicht gebraucht wird. Dürfte man für die Namen von Tell el-Hesi und Tell Taʿannek mit Sicherheit an Ableitung von רפא denken, so wäre dies sehr wichtig zum Erweis hohen Alters der Vorstellung von einer heilenden Tätigkeit der Gottheit auf kanaanäischen Boden, da die Keilschrifttafeln von Tell el-Hesi und Tell Taʿannek ungefähr der Periode der Amarna-Briefe zuzuweisen sein werden.

Gottheit in ihrer vorliegenden Form beeinflußt worden ist durch die babylonische von einer „belebenden", d. h. am Leben erhaltenden oder wiederbelebenden Tätigkeit der Gottheit[1]. Das Urteil über das Alter der Anwendung des Verbums רפא auf die Gottheit bei den Kanaanäern kann von der Beantwortung dieser Frage nicht abhängig sein. Da schon in den ältesten Schichten des Alten Testaments der Stamm רפא in der Bedeutung „heilen" vorkommt und der hebräische Sprachgebrauch hierin kaum von dem phönizischen zu trennen sein wird, so läßt sich neben dem Aramäischen, das, abgesehen vom Palmyrenischen, nur den Namen ירפאל aufzuweisen hat, mindestens mit derselben Wahrscheinlichkeit das Kanaanäische als Vorbild jener Verwendung von *rapa'* in den assyrischen und neubabylonischen Personennamen ansehen.

Aus der alttestamentlichen, altaramäischen und palmyrenischen Anwendung des Verbums רפא für den wiederherstellenden oder speziell heilenden Gott ergibt sich, daß das in jener sardinischen Trilinguis (CIS. 143, 2), die Esmun mit Äsculap-Asklepios gleichsetzt, von Esmun ausgesagte רפיא „er hat ihn [den die Weihinschrift darbringenden Kleon] geheilt" keineswegs auf griechischen oder römischen Einfluß zurückgeführt werden muß, vielmehr altsemitischer Vorstellungs- und Ausdrucksweise entspricht. Esmun als ein Gott, der speziell heilende Wirkung ausübt und insoweit dem griechischen Asklepios gleichgesetzt werden kann, paßt nach unserer Darstellung durchaus in semitische Vorstellungsweise hinein. Daß er wie Asklepios geradezu oder ausschließlich als ein göttlicher Arzt gedacht wurde, gewissermaßen dem Beruf nach, ist allerdings nicht zu ersehen und wird in der Identifizierung mit Asklepios nicht notwendig vorausgesetzt.

Da sich, so viel ich sehe, altbabylonische Personennamen, welche das Verbum *rapa'* enthalten, mit Sicherheit bis jetzt nicht nachweisen lassen, ist aus den angeführten Belegen für das Alter der Vorstellung von einer heilenden Tätigkeit der Gottheit bei den Westsemiten mit Bestimmtheit nicht mehr zu entnehmen als daß sie bis in die assyrische Periode zurückreicht, weil wir mit Sicherheit zuerst aus dieser Eigennamen mit *rapa'* nachweisen können. Aber Erzählungen des Pentateuchs, in denen von bestimmten Heilungen durch Jahwe die Rede ist, sind wahrscheinlich älter, und in viel höheres Altertum werden wir für jene Vorstellung verwiesen, wenn wir weiter die Schlange als das Tier der heilenden Gottheiten oder vielleicht eines bestimmten einzelnen Heilgottes bei den Kanaanäern in Betracht ziehen. Ferner ist jener benjaminitische Ortsname ירפאל, möchte er auch nicht kanaanäisch sondern hebräisch sein, wahrscheinlich älter als die assyrische Periode.

---

[1] S. unten 4. Teil, I, 1 ff.; vgl. 3. Teil, III.

6. Die kanaanäische heilende Gottheit und die Schlange.

Auf palästinischem Boden ist nach alttestamentlichen Nachrichten als das Tier eines heilenden Gottes die Schlange verehrt worden. Das ergibt sich aus der Erzählung des Buches Numeri c. 21, 4—9 von der ehernen Schlange, die Mose auf einer Stange aufstellt, damit durch den Aufblick zu ihr die Israeliten geheilt werden von den Bissen der Saraf-Schlangen. Die Erzählung will zweifellos eine Rechtfertigung des Nechuschtan geben, des ehernen Schlangenbildes, das nach der Angabe des Königsbuches (II, 18, 4) bis in die Zeit Hiskia's in Juda mit Opfern verehrt wurde und von Mose hergestellt sein sollte. Das Referat des Königsbuches ist durchaus glaubwürdig wegen der Singularität des Berichteten, das zu spätern Anschauungen von den religiösen Verhältnissen der Königszeit nicht paßt. Die Zurückführung des Bildes auf Mose wird lediglich aus dem Bedürfnis entstanden sein, das der Jahwereligion nicht angemessene Gottesbild durch den ehrwürdigen Namen zu rechtfertigen. Die Erzählung im Buche Numeri von den Ereignissen, wodurch die Herstellung des Schlangenbildes veranlaßt worden sein soll, ist anzusehen als eine ätiologische Legende: aus der Bedeutung des Schlangenbildes als eines heilenden wurde geschlossen auf seine Entstehung bei Gelegenheit einer Schlangenplage mit Annahme einer gewissermaßen homöopathischen Kur[1].

Daß die eherne Schlange als ein heilendes Bild angesehen wurde, sagt der Bericht des Königsbuches nicht; sie könnte von Hause aus eine andere Bedeutung gehabt haben[2]. Der Name נְחֻשְׁתָּן, mag er nun von נְחֹשֶׁת „Erz“ oder von נָחָשׁ „Schlange“ abzuleiten sein[3], klärt uns über diese Bedeutung nicht auf. Daraus aber, daß die Erzählung des Buches Numeri, die dem jetzt gewöhnlich als das elohistische bezeichneten Erzählungsbuche, einer ephraimitischen Quellenschrift, anzugehören scheint[4], dem Schlangenbild jenen Charakter beilegt, ergibt sich, daß zu der Zeit, wo diese Erzählung entstand, den Israeliten die Schlange als das Tier einer heilenden Gottheit galt. Wir haben keine Veran-

---

[1] Vgl. Studien I, S. 288 f.

[2] So unter andern CHEYNE, Artikel „Nehushtan“ in der Encyclopaedia Biblica von Cheyne u. Black, Bd. III, 1902.

[3] S. darüber Artikel „Schlange, eherne“, PRE.[3], Bd. XVII, 1906, S. 581 f.

[4] Für das elohistische Buch scheint in Num. 21, 4—9 entscheidend אלהים v. 5, das sich schwerlich auf einen Redaktor zurückführen läßt. Dagegen ist יהוה v. 6 ff. sehr wohl als redaktionelle Überarbeitung zu verstehn. Die Herkunft des Abschnittes ist immerhin nicht ganz sicher. Zu beachten ist aber, daß die Berichte und Aussagen von Jahwe als dem heilenden im Pentateuch vielleicht alle dem elohistischen Buch angehören; vgl. unten 4. Teil, I, 1.

lassung, die Erzählung zu spätern Überarbeitungen jener Quellenschrift zu stellen; denn ganz unabhängig von dem Urteil über die Herkunft des Abschnittes Num. 21, 4ff. läßt sich die Erzählung nur entstanden denken zu einer Zeit, wo die Verehrung der ehernen Schlange bestand, also vor ihrer Beseitigung durch Hiskia. Von der zeitlichen Ansetzung des Referats aus wird für die Entstehung der Erzählung noch um einiges zurückzugehn sein; denn in ihrer vorliegenden Form ist nicht das Schlangenbild selbst wirksam — wie das doch wohl für eine ursprüngliche Gestalt der Erzählung als eines eigentlichen Mythos anzunehmen ist — sondern der Wille Jahwe's, der sich des Bildes als eines Mediums bedient.

In dem Umstand, daß das Bild dem Mose zugeschrieben wird und nicht wie die Mazzebe von Betel in die Patriachengeschichte verwoben worden ist, wird eine Erinnerung daran zu erkennen sein, daß die Israeliten die göttlich verehrte Schlange nicht wie die durch die Patriarchensage geheiligten Objekte an der Stelle vorgefunden hatten, wo sie von ihnen angebetet wurde, daß dieser Kultus also dorthin übertragen worden war. Diese Darstellung könnte etwa darauf beruhen, daß die Israeliten den Schlangendienst bei der Einwanderung mitbrachten, sei es aus der arabischen Wüste, sei es aus Ägypten.

In Südarabien sind Bruchstücke von kleinen Bronzeschlangen gefunden worden[1], die gewiß irgendwelche religiöse Bedeutung hatten. Aus welcher Zeit sie stammen, scheint sich nicht erkennen zu lassen; ebensowenig weisen sie irgendwie auf eine heilende Gottheit hin. Mir ist überhaupt kein Anzeichen dafür bekannt, daß die Schlangen von den Arabern, denen sie allerdings als Erscheinungsform der Geister, der Dschinn, gelten, mit krankheitheilender Kraft ausgestattet gedacht worden wären[2]. Freilich mögen unter solchen Quellen in Arabien, welche als

---

[1] In der Kollektion Glaser, s. D. H. MÜLLER, Südarabische Alterthümer im kunsthistorischen Hofmuseum, Wien 1899, S. 64f., n. 136. 137. Die Stücke haben eine Höhe von 0,085 und 0,072 M.; der mittlere Teil hat einen „Henkel" und das Vorderteil ein Loch im Kopfende, doch wohl zum aufhängen.

[2] Professor NÖLDEKE schreibt mir, er bezweifle sehr, „daß in Arabien die Schlange als Heilwesen vorkomme". — Eine Ausnahme könnte bilden eine zu Rahejne (Râhine) in Ägypten von Moslimen verehrte Schlange. GOLDZIHER (Le culte des saints chez les Musulmans, Revue de l'histoire des religions, Jahrg. I, Bd. II, 1880, S. 311—315) berichtet über sie, im wesentlichen nach den Beobachtungen POCOCKE's, daß sie als Krankheiten heilend gilt und daß ihr bis auf Pococke's Zeit Opfer dargebracht wurden. Allerdings bringt die bestehende Vorstellung sie in Verbindung mit dem Scheich Haridi, dessen Grab zu Rahejne von Moslimen als das eines Heiligen verehrt wird. Man könnte deshalb urteilen, daß nicht die Schlange als solche hier ein heilendes Tier sondern der Heilige ein Krankenheiler ist und unabhängig von dieser Tätigkeit die Gestalt einer Schlange annimmt. Da aber die Ver-

von Schlangen bewohnt gelten, Heilquellen sein[1]. Aber die Schlange wird bei den semitischen wie bei andern Völkern zu den Wasserquellen überhaupt in eine Beziehung gesetzt; es beruht dies darauf, daß die Schlange sich gern an feuchten Orten aufhält und aus der Erde hervorzukommen scheint, wie die Quelle daraus hervorbricht[2].

Man könnte andererseits an eine Entlehnung des Nechuschtan aus Ägypten denken[3], wo die Schlange allgemeines Gottheitszeichen war. Aber speziell als das Tier einer heilenden Gottheit kommt sie hier in alter Zeit nicht vor[4]. In dieser Bedeutung scheinen also die Israeliten die heilige Schlange weder aus der arabischen Wüste noch von den Ägyptern überkommen zu haben; mindestens für die Bedeutung wird eine andere Herkunft anzunehmen sein. Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß die eherne Schlange von den Judäern oder irgendeinem hebräischen Stamme bei der Einwanderung in Kanaan mitgebracht wurde; denn sie gehört schwerlich höchstem Altertum an. Dagegen spricht ihr vereinzeltes Vorkommen und namentlich auch die Art ihrer Rechtfertigung durch die

---

ehrung der Schlange und die des Grabes als getrennte Akte auftreten, hat man doch den Eindruck, daß vielmehr ein alter Schlangenkult erst nachträglich mit der Verehrung eines Heiligen kombiniert worden ist. Allein da der Ort dieser Schlangenverehrung in Oberägypten liegt, so ist sehr fraglich, ob er arabischen Ursprungs ist. Vielleicht hat man hier den Rest eines ägyptischen Kultus zu erkennen, wie schon WILKINSON (A second series of the manners and customs of the ancient Egyptians, London 1841, Bd. II, S. 55) vermutet hat (vgl. noch MASPERO, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes, II, S. 412, Anmkg. 2). — Unter den Denkmälern von Petra kommt wiederholt die Darstellung einer Schlange vor. Es ist unverkennbar, daß sie hier wenigstens zum Teil als heiliges Tier gemeint ist, besonders in einem Relief, das die Schlange über einem Altar zeigt (DALMAN, Petra und seine Felsheiligtümer 1908, S. 76). Ob diese Schlangenbilder auf arabische oder auf aramäische Vorstellungen zurückgehn, läßt sich einstweilen nicht beantworten, ebensowenig ob die Schlange sich etwa auf einen Heilgott bezieht.

[1] J. H. MORDTMANN, Bemerkungen zu den palmyrenischen Inschriften, ZDMG. XXXVIII, 1884, S. 587; ROBERTSON SMITH, Religion, S. 130.

[2] S. Artikel „Drache zu Babel" PRE.[3], Bd. V, 1898, S. 10 f.

[3] So unter andern RENAN, Histoire du peuple d'Israël, Bd. I, Paris 1887, S. 146. 178 f.

[4] Die Göttin Merit-seger wurde im neuen Reich als die Schutzpatronin der thebanischen Nekropolis von den dortigen Beamten und Arbeitern verehrt. Wie alle Göttinnen, die keine feststehende Gestalt haben, wird sie als Schlange dargestellt. Zu den Heilgottheiten kann man sie nicht zählen, obgleich sie wohl auch einmal einem, der zu ihr betete, Heilung gesandt hat. Nach einer Inschrift hat sie einem, der sich gegen sie vergangen hatte, Krankheit zur Strafe gesendet und ihn dann auf sein Flehen wieder gesund gemacht (nach einer persönlichen Mitteilung von Professor ERMAN; vgl. MASPERO a. a. O., S. 402 ff.: „La déesse Miritskro et ses guérisons miraculeuses" und dazu ERMAN, Die ägyptische Religion[2], S. 92 f.).

Zurückführung auf Mose. Wäre sie wirklich uralt gewesen, so hätte sie ihre Rechtfertigung irgendwie in sich selbst getragen, d. h. ihre Anbetung würde nicht, wie es Num. 21, 4ff. geschieht, auf ein entschuldigendes Mißverständnis zurückgeführt worden sein; wahrscheinlich hätte man sie, wie die Teraphim, aus der Heimat der Erzväter hergeleitet.

Das Schlangenbild war also wahrscheinlich nach der Niederlassung Israels in Kanaan aus der Fremde entlehnt worden. Am nächsten liegt es, anzunehmen, daß das Schlangenbild bei den Israeliten, wie zumeist oder vielleicht allgemein die fremdländischen Kultformen der vorassyrischen Periode, von den Kanaanäern her oder doch durch deren Vermittelung überkommen war. Ein erst von den Assyrern entlehntes Bild hätte man nicht schon zur Zeit Hiskia's auf Mose zurückführen können. Etwaige Zusammenhänge der ehernen Schlange mit ägyptischen Vorstellungen ließen sich bei jener Annahme sehr wohl erklären, da Ägypten, wie wir mehrfach zu konstatieren oder zu vermuten Gelegenheit hatten, schon frühzeitig auf die kanaanäische Religion Einfluß ausgeübt hat. War das israelitische Schlangenbild von den Kanaanäern her entlehnt, so wird von diesen wohl auch seine Bedeutung als Bild der heilenden Gottheit herstammen, da sich keine Veranlassung und bis jetzt keine Möglichkeit bietet, diese Bedeutung von anderwärts her abzuleiten, sich auch nicht annehmen läßt, daß sie sich spontan bei den Israeliten gebildet habe. Die bei ihnen entstandene Legende von dem Nechuschtan ist nur zu verstehn, wenn sie jene Bedeutung des Bildes als bereits vorgefunden zur Veranlassung hatte[1].

---

[1] Die Erzählung Num. 21, 4ff. hat FRAZER, Golden Bough, Bd. II², S. 427 kombiniert mit dem weitverbreiteten Glauben, daß eine Tierplage sich beseitigen lasse durch Herstellung eines Abbildes des Plagetiers. WEINREICH, Antike Heilungswunder, S. 168, Anmkg. 3 mag meine frühere Behauptung (Nöldeke-Festschrift, S. 740, Anmkg. 1), bei dem von FRAZER referierten Glauben scheine „ursprünglich doch wesentlich zu sein, daß das Abbild beseitigt wird, was bei der ehernen Schlange nicht stattfindet", mit Recht angefochten haben: das Abbild wird nicht in allen analogen Fällen beseitigt, vielmehr ist gelegentlich seine Erhaltung von Wichtigkeit. Ich will nicht darauf insistieren, daß eben in diesen Fällen das Ursprüngliche verwischt sein könnte. Die eine oder die andere Beurteilung kommt aber nicht in Betracht für die Richtigkeit der oben gegebenen Auffassung des ehernen Schlangenbildes als des Bildes einer heilenden Gottheit. Hat es nicht von Anfang an diese Bedeutung gehabt, so hat es sie doch später erlangt; denn bis auf Hiskia brachten die Judäer dem Nechuschtan Opfer dar. Es steht also fest, daß die Judäer eine Heilgottheit in Schlangengestalt kannten, und nur das kann fraglich sein, wie diese zu der Schlangengestalt gekommen war. Die Schlange, wenn zunächst Bild der Plage, könnte später als Darstellung der Gottheit angesehen worden sein. Das ist aber jedenfalls nicht aus dem Anschauungskreise der Erzählung Num. c. 21 zu entnehmen. Vielmehr er-

Gab es wirklich einen von den Kanaanäern verehrten heilenden Gott, der als Schlange dargestellt wurde, so läßt sich doch aus keinem direkten Zeugnis entnehmen, daß dies gerade Esmun war[1]. Es werden aber weiterhin Darstellungen zu erwähnen sein, die dem Anschein nach die Schlange als das Tier speziell des punischen „Äsculap“, d. i. des Esmun, zeigen.

Sonst weiß ich überhaupt bei den Phöniziern die Schlange nicht nachzuweisen als das Tier einer Heilgottheit und auch nicht bei den Babyloniern als eine Gottheit darstellend in ihrer Eigenschaft als heilende[2]. Vielleicht aber ergibt sich eine Hinweisung der Schlange auf Heilkraft aus einem modernen syrischen Märchen, worin der Schlangenkönig drei Erschlagene ins Leben zurückruft mit dem Lebenswasser, das eine der Schlangen für ihn geholt hat[3]. Auch hier ist die Schlange wohl zunächst Repräsentantin des Wassers; aber die Totenerweckung erinnert doch nach jenen Aussagen über babylonische Gottheiten als „Tote belebend“ an babylonische und vielleicht in weiterm Umfang semitische Vorstellungen vom Heilgott.

Bei der Gleichsetzung des Esmun mit Asklepios ist es jedenfalls von vornherein nicht unwahrscheinlich, daß Esmun durch die Schlange repräsentiert wurde und auch dadurch eine Veranlassung bot, ihn mit Asklepios gleichzusetzen; denn die Schlange war die stehende Beigabe

---

scheint hier die Anschauung von dem Schlangenbild als einem heilenden (göttlichen) als das primäre; denn nicht die Errichtung des Schlangenbildes sondern das Anschauen des Bildes ist das die Heilung bewirkende. Also inhäriert die heilende Kraft dem Bild unabhängig von der Schlangenplage. Das Anschauen des Bildes kann nicht ein erst vom Erzähler zu der volkstümlichen Geschichte hinzugefügter Zug sein, denn gerade dadurch erscheint das Bild selbst als im Besitz der heilungbringenden Kraft, während der Erzähler diese dem vom Bild unterschiedenen Jahwe zuschreibt. Auch in den Fällen von heilungbringendem Anschauen eines „Heiltums“, die WEINREICH S. 169f. aufzählt, handelt es sich nicht um das Anblicken des Bildes einer Plage sondern eines Bildes, das heilende Kraft an und für sich besitzt; es kommt hier eine Plage in Betracht, die zu dem Bild in keinerlei Beziehung steht.

[1] Über phönizische Münzen aus Cossura mit dem Bild eines Gottes, der eine Schlange in der Hand hält, s. Studien I, S. 276f. Das Bild des Asklepios mit einem Stabe, der von einer Schlange umwunden ist, auf der oben S. 220, Anmkg. 5 erwähnten sehr verdächtigen Goldplakette würde auch unter Voraussetzung der Echtheit nichts besagen; denn die Figuren der Plakette — neben Asklepios Hygieia und Telesphoros — sind unverkennbar griechisch. Aus der oben S. 220 erwähnten Münze von Sidon aus der Kaiserzeit, die das Bild des Asklepios mit dem Schlangenstabe zeigt, ist für phönizische Vorstellungen nichts zu entnehmen.

[2] Das ist auch nicht deutlich der Fall bei der Gottheit von Dêr — eine Schlangengottheit und „Herr (oder Herrin) des Lebens“, s. ZIMMERN, KAT.[3], S. 505, Anmkg. 10.

[3] PRYM und SOCIN, Syrische Sagen und Märchen 1881, S. 121 f.

oder geradezu die Darstellung des griechischen Asklepios. Schlangen wurden in seinem Heiligtum zu Epidauros gehalten und der Gott in Gestalt einer lebenden Schlange um 300 v. Chr. von dort nach Rom geholt. Zu Kos ist durch Herondas um 260 v. Chr. (Mim. IV, 90 ff., ed. Crusius, ed. 2 S. 36 f.) die Sitte bezeugt, dem δράκων einen πελανός in seine Höhle darzureichen; mit diesem Worte wird eigentlich bezeichnet „ein kleiner Kuchen oder Teig aus feinem Mehl, gemischt mit Honig und Mohn". Der „Kuchen" scheint zu Herondas' Zeit allerdings umgewandelt gewesen zu sein in ein Geldstück, das in einen Thesauros hineingeworfen wurde[1]. Aber die Bezeichnung des Geldstückes setzt als ältere Sitte voraus die Fütterung einer lebendigen Schlange. Da wir nun wissen, daß in einem bei den Judäern bestehenden und anscheinend von den Kanaanäern her entlehnten Kultus die Schlange den Heilgott repräsentierte, so läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten, daß auch bei den Phöniziern der Gott, den man nachmals mit dem griechischen Heil- und Schlangengott identifizierte, durch die Schlange dargestellt wurde.

Die Frage nach dem Alter dieser vermuteten phönizischen Vorstellung von einem Heil- und Schlangengott läßt sich aus dem bisher geltend gemachten Material nur nach der zeitlichen Ansetzung für die Entstehung der Legende von der ehernen Schlange (Num. 21, 4 ff.) dahin beantworten, daß diese Vorstellung in die vorassyrische Periode zurückgeht. Daß sie von Hause aus phönizisch ist, ist daraus nicht zu ersehen. Sie könnte dem Babylonismus entstammen aus der Zeit seines Einflusses auf Kanaan vor der Einwanderung der Hebräer. Auf babylonischem Boden fehlt es nicht an Abbildungen von mythischen Schlangen und Hinweisungen auf eine Schlangengottheit. Da indessen eine Kombination mit der Schlange — so viel ich sehe — für die babylonische Vorstellung heilender Gottheiten als solcher bis jetzt nicht vorliegt, so ist speziell in der Anschauung der Erzählung von der ehernen Schlange keine Veranlassung gegeben, an Entlehnung einer israelitisch-kanaanäischen Vorstellung von der heilenden Gottheit aus Babylonien zu denken. Es wird weiterhin unter anderm Gesichtspunkt diese Frage nochmals aufzunehmen sein[2].

In der Erzählung des Buches Numeri wird das heilende Schlangenbild auf oder an einem נֵס, d. i. einer Stange, errichtet. Diese Art der Aufstellung dient hier dazu, das Bild sichtbar vor die Augen der Volksmenge in der Wüste zu bringen, entspricht aber wahrscheinlich auch der Art, wie das Kultbild der Schlange wirklich aufgestellt war. Um

---

[1] So nach RUDOLF HERZOG, Aus dem Asklepieion von Kos, Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. X, 1907, S. 205 ff.

[2] S. unten 3. Teil, III und 4. Teil, I, 3.

dieses sichtbar zu machen, mußte die Schlange irgendwie emporgehoben erscheinen.

Das Vorkommen eines derartigen Kultbildes auf phönizischem Boden wird nahezu erwiesen durch eine längst bekannte, aber noch nicht genügend beachtete Abbildung. Es ist schon oben die Rede gewesen von einem in Algerien gefundenen Silberband, dessen reicher Bilderschmuck, obgleich keine Inschrift ihn begleitet, zweifellos punischer Herkunft ist[1]. Neben zwei Götterbüsten in der Mitte, die wahrscheinlich die Tanit und den Baal Hamman darstellen, ist auf beiden Seiten je eine Schlange abgebildet, die sich an einem Pfahl emporwindet. Der eine Pfahl hat auf seiner Spitze einen kurzen Querbalken, um den sich das Kopfende des Tieres schlingt. Es liegt nahe, in der Schlange eine Hinweisung auf den in Karthago neben Tanit und Baal Hamman hochverehrten „Aesculapius“ und dann doch wohl auf den punischen Esmun zu erkennen[2]. Freilich zeigt sich in andern Bildern des Silberbandes griechisch-römischer Einfluß. Aber die beiden Pfähle sind viel zu dick und säulenartig, um sie für den Stab des griechischen Asklepios halten zu können; auch durch den einen Querbalken wird das unmöglich gemacht. Allerdings scheint für die Beziehung des Schlangenbildes auf den einzelnen Gott Esmun-Äsculap zunächst die Doppelung der Schlange Schwierigkeiten zu bereiten. Es wird auf diese Zweizahl noch mehrmals zurückzukommen sein. Vielleicht war die Zweizahl der Schlangen dem Esmun charakteristisch. Indessen auch sonst kommt Doppelung eines Gottesbildes nicht selten vor[3]. Hier konnte sie um so eher indiziert erscheinen, wenn Tanit und Baal Hamman als die Hauptgottheiten und Esmun als ihnen untergeordnet zur Anschauung gebracht werden sollten. Vielleicht weil Esmun nicht als dritter erscheinen durfte, wurde er aus dem Mittelpunkt entfernt durch die Stellung auf beiden Seiten. Eben deshalb dann auch nicht ein Bild des Gottes selbst sondern des ihm heiligen Tieres. Aber auch wenn speziell an Esmun nicht zu denken wäre, so dient doch die Übereinstimmung dieser Abbildung eines punischen Kultobjekts mit der Beschreibung des Nechuschtan in Num. 21, 4 ff. unserer Vermutung zur Bekräftigung, daß der Nechuschtan die Nachahmung irgendeines kanaanäischen Kultbildes war.

---

[1] S. darüber oben S. 269 f. und dazu Tafel VI.

[2] So PHILIPPE BERGER, Gazette archéolog., Jahrg. V, S. 135 f.; Jahrg. VI, S. 169, der auch auf das Zusammenstimmen mit dem Schlangenbild von Num. 21, 4 ff. schon hingewiesen hat. Er datiert das Denkmal aus der Zeit nach dem Beginn unserer Ära. An christlichen Einfluß auf die Darstellung der Schlangen (vgl. Joh. 3, 14 f.) ist nach dem Charakter der übrigen Bilder des Silberbandes nicht zu denken.

[3] Belege bei USENER, Rheinisches Museum, N. F., Bd. LVIII, S. 189 ff.

Die Darstellung auf dem Silberband ist nicht etwa ägyptisch beeinflußt. Allerdings haben wir auf ägyptischem Boden eine einigermaßen analoge Darstellungsweise: in Abbildungen zu Philä finden sich Stangen, die am obern Ende im Rechteck mit einem Seitenholz versehen sind (nicht mit einem nach beiden Seiten vorstehenden Querholz, wie auf dem Silberband) und als Träger einer langen Reihe von heiligen Tieren und Symbolen dienen, darunter auch eine Schlange. Aber diese Schlange ringelt sich nicht an der Stange empor sondern bewegt sich oben auf dem Seitenholz in Windungen[1]. Eher ist mit der Abbildung des Silberstreifens in Parallele zu stellen eine Darstellung aus Ninive mit zwei Schlangen an Stangen hinter einem Altar, vor dem eine Opferhandlung beginnt, als ob sie den Schlangen gelte[2]. Ob aber wirklich diese Schlangen als Gegenstände der Verehrung anzusehen sind, ist mir doch zweifelhaft, da sie an den Stangen mit Stricken oder Stäben befestigt zu sein scheinen und vielleicht in Verbindung stehn mit einem Wagen, der sich hinter ihnen befindet. Bemerkenswert könnte sein die Gemeinsamkeit der Zweizahl der Schlangen auf dem Silberband und in der Abbildung aus Ninive. Zu vergleichen ist etwa noch die Darstellung auf einer Steatitvase Gudea's aus Telloh: zwei geflügelte Drachen, die einander gegenüber aufgerichtet stehn, halten mit den Vorderklauen jeder eine Stange mit einem Griffe; zwischen den beiden Stangen winden sich zwei aufgerichtete Schlangen umeinander[3]. In diesen Drachen sind die Tiere des Gottes Ningišzida zu erkennen[4], der mit einem Drachenkopf auf jeder Schulter dargestellt wird. Er steht mit dem Gott Tammuz in Verbindung. Drachen und Schlangen werden ihn als Unterweltsgott charakterisieren[5].

Auf einem Siegelzylinder aus Carneol mit hettitischen Schriftzeichen hat man die Darstellung einer Schlange an einer Stange gefunden[6]. Vor dem so gedeuteten Bilde steht eine menschliche Figur, anscheinend

[1] Rosellini, I Monumenti dell' Egitto, Bd. III, Pisa 1844, Mon. del culto, Taf. XXI; vgl. Taf. XXII.

[2] Layard, Nineveh and its remains, London 1849, Bd. II, S. 469.

[3] De Sarzec, Découvertes en Chaldée, Paris 1884 ff., Taf. 44.

[4] Das scheint mir Eduard Meyer, Sumerier und Semiten, ABA. 1906, S. 44 ff. nachgewiesen zu haben.

[5] Vgl. oben S. 103, Anmkg. 4.

[6] So W. H. Ward, der Besitzer des Siegels, der in einer Mitteilung „Nehustan“, American Journ. of archaeology, Series II, Bd. II, 1898, S. 162–165 zuerst auf das Siegel aufmerksam gemacht hat. Vgl. unsere Tafel X, n. 1. In der Beischrift sieht P. Jensen zwei Ländernamen, Messerschmidt dagegen Götternamen, s. Messerschmidt, Hethitisches, Orientalistische Litteratur-Zeitung 1899, Sp. 325 ff. und Corp. Inscriptionum Hettiticarum, Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft, Jahrg. V, 1900, 4, S. 40.

in anbetender Stellung; hinter dieser befindet sich eine Säule, die einen Halbmond trägt. In der fraglichen Darstellung ist ein dreieckiger Fuß, der zu einer Stange gehören könnte, deutlich zu erkennen. Daß der bandartige Gegenstand, der über diesem Fuße zwei Schleifen bildet, vielleicht um eine nicht sichtbare Stange herum, wirklich eine Schlange ist, halte ich nicht für ganz sicher; er hat einen Kopf, der wie ein Hirschkopf aussieht. Es erscheint mir also noch zweifelhaft, ob wir es hier wirklich mit einem Pendant zu der Schlange an einem *nēs* bei den Israeliten zu tun haben.

Daß aber die beiden Schlangen des algerischen Silberbandes den punischen Äsculap andeuten, würde noch wahrscheinlicher gemacht durch die schon oben[1] erwähnten Münzen des Septimius Severus, Caracalla und Geta, wenn sie sich nämlich wirklich auf Afrika beziehen sollten. Auf den Münzen fanden wir dargestellt, in einem Tempel stehend, einen nackten, auf zweien dieser Münzen deutlich oder doch anscheinend bartlosen Gott, der den schlangenumwundenen Stab des Äsculap in seiner Hand hält und von zwei sich aufrichtenden Schlangen umgeben ist. Da zwei Schlangen neben dem Schlangenstab in altgriechischen Darstellungen des Asklepios nicht vorkommen[2], so wäre unter der Voraussetzung der Beziehung dieser Münzen auf Afrika kaum daran zu zweifeln, daß die beiden Schlangen speziell dem punischen Äsculap, also dem Esmun, angehören[3]. Ich vermag aber nicht einzusehen, was den Zusammenhang der Münzen mit Afrika erweisen soll außer eben das Gottesbild, dessen Deutung als punischer Äsculap erst festzustellen wäre. Dürfte man sie als gesichert annehmen, so könnte dann etwa auch die unbekleidete Figur zwischen zwei Schlangen auf einer schon oben besprochenen Münze von Berytos mit dem Bilde Heliogabal's (auf dem Revers „Col[onia] Iul[ia] Aug[usta] Fel[ix] Ber[ytus]“) den Esmun dar-

---

[1] S. 253 f.

[2] Auf der oben S. 255 erwähnten Münze von Zakynthos scheint allerdings auch der griechische Asklepios mit zwei Schlangen dargestellt zu sein; aber hier fehlt der Schlangenstab. In der Zusammenstellung der beiden Schlangen und des Schlangenstabes auf den „afrikanischen“ Münzen scheint diese Häufung zu erklären zu sein aus der Kombination von Momenten verschiedener Herkunft, dem Schlangenstabe des Asklepios und den beiden Schlangen des Esmun.

[3] Die beiden Schlangen, die BABELON für die eine Münze auf der Giebelspitze des Tempels und die Drachen, die er auf dessen Ecken als Akroterien annimmt, sind zweifelhaft. — Wie für diese Münzen die Deutung des Gottes als Äsculap-Esmun nicht unmöglich ist, so könnte etwa auch der Gott neben einer aufgerichteten Schlange, den ein in Algerien gefundenes Basrelief zeigt, mit FR. LENORMANT (Quelques observations sur les symboles religieux des stèles puniques, Gazette archéolog., Jahrg. III, 1877, S. 33) und BABELON (Comptes rendus AI. 1904, S. 237) als Esmun zu deuten sein.

stellen[1]. Spuren für Esmundienst in Berytos haben wir, unabhängig von dieser Münze, gefunden[2].

Vielleicht ist für die Beurteilung der ehernen Schlange der Judäer als eines von den Kanaanäern entlehnten Kultbildes geltend zu machen ein kleines Bronzebild einer Kobra-Schlange, das im Bereich des zu Gezer ausgegrabenen Tempels gefunden worden ist[3]. Die Schlange ist in gestreckter Form mit roher Naturalistik dargestellt. Da sie sich nicht als ein zu irgendeinem praktischen Gebrauch bestimmtes Gerät erkennen läßt, scheint sie kultische Bedeutung zu haben. Sie ist nach Form und Größe keinenfalls als ein zur Anbetung bestimmtes Gottesbild anzusehen, sondern eher als eine Art Amulet. Abgesehen aber etwa von der Rohheit der Arbeit, läßt sich, so viel ich sehe, hohes Alter der Figur nicht erkennen. Es ist deshalb kaum mit Bestimmtheit zu sagen, daß die Darstellung altkanaanäisch ist. Es kann hier die Nachahmung eines fremdländischen Kultbildes vorliegen. Eine in Form und Größe sehr ähnliche Bronzeschlange anscheinend sehr hohen Alters ist in Susa unter den Ruinen eines kleinen Tempels gefunden worden[4].

Die Schlange an der Stange in der Erzählung des Buches Numeri erinnert an das Attribut des Asklepios, den Stab, um den sich eine Schlange windet[5]. Die Stange in jener Erzählung könnte die dem Bedürfnis des Mythos entsprechende Vergrößerung eines Stabes sein, den das Kultbild der Gottheit in der Hand hielt — oder wohl besser umgekehrt: das Gottheitszeichen einer Stange mit der Schlange, zuerst für sich allein bestehend, konnte, der Gottheit in die Hand gegeben, zum Stabe reduziert werden. Die Übereinstimmung zwischen dem Bilde der Erzählung des Buches Numeri und dem Attribut des Asklepios in der Kombination der Stange oder des Stabes mit der Schlange ist immerhin auffallend, da andern Gottheiten, wie der Hygieia, eine Schlange

---

[1] So BABELON, Comptes rendus AI. 1904, S. 233 ff., s. unsere Tafel V, n. 2. Aus andern Erwägungen glaubten auch wir oben S. 233f. 254f. in dieser Darstellung mit einiger Sicherheit den Esmun zu erkennen. Dann ließen sich von hier aus Rückschlüsse machen auf die „afrikanischen" Münzen. Dagegen können zwei oben S. 162 und ebend. Anmkg. 4 besprochene Darstellungen des Triptolemos syro-phönizischer Herkunft, die zwei Schlangen in Verbindung mit dem Gott bringen, nicht auf die Schlangen des Esmun gedeutet werden, da dem griechischen Triptolemos die Zusammenstellung mit zwei Schlangen eigentümlich ist.

[2] S. oben S. 214 f.

[3] MACALISTER, Report of the excavation of Gezer, Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement 1903, S. 222 f. mit Abbildung.

[4] VINCENT, Canaan, S. 175, vgl. S. 117.

[5] Die Analogie ist schon C. A. BÖTTIGER (Die heilbringenden Götter 1803, Kleine Schriften, Bd. I, 1837, S. 98 f.) aufgefallen.

einfach in die Hand gegeben wird. Die Übereinstimmung kann aber doch durch spontane Entwickelung auf beiden Seiten entstanden sein.

Daran, daß hier ein alter direkter Zusammenhang der Darstellung des Asklepios und eines kanaanäischen Schlangengottes vorliege, ist deshalb schwerlich zu denken, weil, so weit ich mir gestatten darf auf diesem Gebiet ein Urteil auszusprechen, der schlangenumwundene Stab des Asklepios kaum als sehr alt anzusehen ist. Nach der Beschreibung des Pausanias (l. II, 27, 2) stellte das von Thrasymedes (4. Jahrhundert) geschaffene heilige Bild zu Epidauros den Gott dar auf einem Throne sitzend und in der einen Hand einen Stab haltend, die andere über dem Kopf einer Schlange. Auf Münzen von Epidauros[1] ist der Gott dargestellt sitzend und die eine Hand über einer aufgerichteten Schlange haltend, in der andern Hand einen Stab. Diese Münzbilder entsprechen genau der Beschreibung des Pausanias vom Bilde des Thrasymedes. Auf einer Münze von Pergamon[2] reicht der Gott, sitzend, einer aufgerichteten Schlange eine Schale, und der Stab steht für sich allein hinter ihm. Auf einer Münze von Trikka in Thessalien, das vielleicht Ausgangspunkt des Asklepioskultus war, hält der Gott, sitzend, den Stab in der einen Hand und reicht mit der andern einer aufgerichteten Schlange einen Vogel[3]. Daneben erscheint auf Münzen von Epidauros[4], Kos[5] und Pergamon[6] eine Schlange für sich allein auf der einen Seite der Münze neben Darstellungen des Asklepios auf der andern Seite. Bei den jüngsten Ausgrabungen auf Kos sind im Asklepieion „viele Fragmente von marmornen Schlangen gefunden worden, die nicht zu Stäben gehören, darunter eine ganze Anzahl Fragmente einer kolossalen, sehr sorgfältig gearbeiteten Schlange, nach dem Stil etwa 4. bis 2. Jahrhundert v. Christo"[7].

Freilich findet sich andererseits auf Münzen, namentlich häufig auf Münzen von Pergamon, seltener auf denen von Epidauros[8] und

---

[1] Catalogue of the Greek coins in the British Museum, Bd. Peloponnesus n. 7 (autonom); 29. 30 (Antoninus Pius). S. unsere Tafel X, n. 2–4.

[2] Catalogue etc., Bd. Coins of Mysia von WROTH 1892, n. 73 (Attalus II).

[3] Catalogue etc., Bd. Tessaly to Aetolia von GARDNER 1883, n. 17 (autonom).

[4] Catalogue etc., Bd. Peloponnesus n. 27 (autonom). S. unsere Tafel X, n. 5.

[5] Catalogue etc., Bd. Coins of Caria, Cos etc. von HEAD 1897, n. 119 ff. 192 ff. (autonom); 201 (Kaiserzeit). S. unsere Tafel X, n. 6. Vgl. RUDOLF HERZOG, Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. X, S. 214 und ebend. Taf. I, 4.

[6] MIONNET, Médailles antiques, Bd. II, Paris 1807, S. 589 n. 495; Suppl., Bd. V, 1830, S. 421 n. 872 f.; S. 422 n. 874 (Kistophoren); Catalogue etc., Bd. Coins of Mysia n. 84 (Königszeit); 232 f. (Kaiserzeit). S. unsere Tafel X, n. 7.

[7] Briefliche Mitteilung von Professor RUDOLF HERZOG.

[8] MIONNET Bd. II, S. 238 n. 62. 64 (autonom).

Kos[1], der schlangenumwundene Stab, entweder in dem Bilde des Gottes mit dem Schlangenstab in der Hand oder auch neben einer Darstellung des Asklepios auf derselben Münze. Dieser schlangenumwundene Stab kommt schon auf autonomen Münzen vor. Unter den Münzbildern von Kos mag das eines stehenden Asklepios, der sich auf den Schlangenstab stützt, aus dem zweiten oder ersten vorchristlichen Jahrhundert[2], die Wiedergabe eines Kultbildes sein. Da aber zu Epidauros und wohl auch auf Kos die lebendige Schlange als Erscheinung des Gottes galt, so ist wahrscheinlich doch sein ältestes Bild das in dem Typus von Trikka, Epidauros und Pergamon erhaltene mit der Schlange, die sich nicht um den Stab windet, und die Kombination von Schlange und Stab wird das spätere sein[3]. Auf den jüngern Münzen von Pergamon verdrängt der Schlangenstab die auf den ältern auch für sich allein dargestellte Schlange.

Aus den erhaltenen Statuen will man allerdings den Typus des Gottes mit dem Schlangenstabe bis in sehr frühe Zeit zurückverfolgen, ebenso hoch hinauf aber auch Darstellungen, wo die Schlange vom Stabe getrennt erscheint[4]. Es ist unter diesen Umständen jedenfalls

---

[1] Catalogue etc., Bd. Coins of Caria, Cos etc., Taf. XLV, 6, dazu S. XCV, f.; n. 177 ff. (autonom); 202. 204 f. (Kaiserzeit); 241 (Hadrian); vgl. 215 f. (Kaiserzeit).

[2] Ebend. Taf. XLV, 6.

[3] Ebenso urteilt, wie ich nachträglich sehe, über das Alter des Schlangenstabes im Verhältnis zu der vom Stabe getrennten Schlange THRAEMER, Artikel „Asklepios" in der Real-Encykl. von Pauly-Wissowa, Halbbd. IV, 1896, Sp. 1682.

[4] Es liegt nicht etwa so, daß auf den Reliefs der sitzende Gott mit der geringelten Schlange und dem von ihr getrennten Stabe neben sich, dagegen in Reliefs und Statuen der stehende Gott mit dem Schlangenstabe dargestellt würde. Auch bei den Bildern des stehenden Gottes kommt die Trennung von Schlange und Stab vor. KJELLBERG, Asklepios, S. 89 ff. (II, S. 20 ff.) denkt für den Typus mit dem Schlangenstab an Bezeugung aus dem 5. Jahrhundert. Sichere Anhaltspunkte liegen für eine so bestimmte Datierung jedenfalls nicht vor. In der Rekonstruktion der ältern Typen aus Nachbildungen ist auch hier große Vorsicht geboten. Bei zwei Statuen (DE CLARAC, Musée de sculpture antique et moderne, Paris 1826 ff., Taf. 293, n. 1148 im Louvre und Taf. 550, n. 1161 in Neapel; PANOFKA, Asklepios und die Asklepiaden, ABA. 1845, Taf. III, 1; VI, 6; vgl. S. 310), die anscheinend auf das selbe Vorbild zurückgehn, umwindet das eine Mal (in der Statue zu Neapel) die Schlange den Stab des stehend dargestellten Gottes, während das andere Mal (in der Statue des Louvre) Stab und Schlange getrennt dargestellt sind: die Schlange ringelt sich am Boden (über ihre Ergänzungen s. FRÖHNER, Notice de la sculpture antique du Musée National du Louvre, Paris 1878, n° 401, S. 370). Diese Statue weist KJELLBERG (S. 112 [II, S. 43]) dem 5. Jahrhundert, der Epoche des Kolotes, zu. Sicher scheint mir auch diese Zeitbestimmung nicht zu sein. Eine andere Statue des stehenden Asklepios (CLARAC Taf. 550, n. 1160 A), die nach KJELLBERG (S. 88 [II, S. 19]) „stilistisch auf das vierte Jahr-

denkbar, daß die Vereinigung von Schlange und Stab rein künstlerisch motiviert ist.

Der von einer Schlange umwundene „Thyrsosstab" auf Kistophoren von Pergamon wird wohl, wenn es sich hier wirklich um einen Thyrsosstab und nicht lediglich um eine besondere Form des Asklepiosstabes handelt[1], eine Nachahmung des Asklepiosstabes sein, ebenso wie noch sonst das in später Zeit verschiedentlich andern Gottheiten beigelegte schlangenumwundene Skeptron[2]. Für die Datierung der Kombination von

---

hundert zurückgehen" mag, hält nicht den Schlangenstab, sondern die Schlange ringelt sich an einem Baumstamm empor. In dem Asklepieion von Kos, im Vorraum der Thermen, ist eine lebensgroße Asklepiosstatue gefunden worden, die eine nicht um den Stab geringelte Schlange neben sich hatte (RUDOLF HERZOG, Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. X, S. 214). Zu vergleichen sind noch die Statuen bei CLARAC Taf. 547, n. 1163 (Rom: Asklepios mit einer Schlange in der Hand, ohne Stab) und ebend. n. 1153 (Florenz: Asklepios mit einer sich gerade aufrichtenden Schlange, ohne Stab).

[1] W. WROTH, The Numismatic Chronicle 1882, S. 18f. sieht darin einen Asklepiosstab.

[2] ROSELLINI, Monumenti del culto, Taf. XVIII, 3 ist eine Gottheit abgebildet, die einen von einer Schlange umwundenen Stab in der Hand hält. Die folgenden Mitteilungen darüber verdanke ich Herrn Professor H. SCHÄFER: „Der Gott ist der Thoth der nubischen Stadt Pnubs. Die Abbildung ist aus Philä und gehört der Zeit des Tiberius an. Da der schlangenumwundene Stab in älterer Zeit auf ägyptischem Boden nicht vorkommt, so liegt wohl auch hier eine Nachahmung des Asklepiosstabes vor. Dafür spricht, daß dieser Thoth manchmal das Beiwort erhält: ‚der zu dem, welcher ihn ruft, kommt', das auf einen Heilgott hinweist. Dagegen kommen seit alter Zeit Göttinnenszepter vor, die von einer Schlange umwunden (und gekrönt) sind" (eine Darstellung aus der Kaiserzeit a. a. O. Taf. XIX, 2; eine viel deutlichere aus der Zeit Ramses' III bei LEPSIUS, Denkmäler aus Aegypten, Abtheilung III, Bd. VII, Bl. 217, Fig. f). „Diese Szepter beruhen auf dem Bilde der Göttin von Unterägypten Buto als Schlange auf einem Papyrus, der ‚Wappenpflanze' Unterägyptens. Bedeutung und Form der Darstellung schließen einen Zusammenhang mit dem Asklepiosstab aus."

Die Nebeneinanderstellung der Abbildungen bei PANOFKA a. a. O., Taf. VIII, 7. 8 und I. 4 legt eine Vergleichung des Stabes des Asklepios oder eines Asklepiaden auf dem dort wiedergegebenen Gemmen- und dem Vasenbild mit dem ägyptischen Götterstabe, wie ihn jener Thoth in der Hand hält, nahe. Hier und dort an dem Stab eine Krücke. Die Schlange fehlt auf der Gemme und der Vase wie an dem gewöhnlichen ägyptischen Götterstabe. Wenn hier wirklich an einen Zusammenhang zu denken wäre, so würde er als die Nachahmung eines ägyptischen Typus auf der Gemme und der Vase zu beurteilen sein, die für die Herkunft des Asklepiosstabes nichts besagen müßte. Aber die Ähnlichkeit ist zu gering, um überhaupt in Betracht zu kommen. Die charakteristische Form des uralten ägyptischen Götterstabes ist in jenen griechisch-römischen Darstellungen nicht zu finden: die

Schlange und Stab ergibt sich daraus nichts, was unsere Aufstellungen modifizieren könnte.

Wenn das durch die Erzählung des Buches Numeri als alt bezeugte Schlangenbild an der Stange keinen geschichtlichen Zusammenhang mit dem Asklepiosstabe zu haben scheint, so kann doch die Abbildung eines kanaanäischen Gottes als Schlange an einer Stange neben anderm Veranlassung gegeben haben zu seiner Identifizierung mit Asklepios, seitdem der Schlangenstab dessen Attribut war. Wir dürften dann für jene kanaanäische Schlangengottheit um so mehr an Esmun denken, weil eben er tatsächlich mit Asklepios identifiziert worden ist.

Nach der Bedeutung der Stange in dem Bilde der heilenden Schlange im Buche Numeri ist nicht zu fragen, wenn die Stange nichts anderes war als das Mittel, die Schlange sichtbar zu machen. Auch eine Erklärung dieser Verwendung der Schlange als der Darstellung des heilenden Gottes wird besser unterlassen, da bei sehr verschiedenen Völkern die Schlange in Verbindung mit der Heilkunst vorkommt[1]. Daß man den Nechuschtan, was immer seine Herkunft und ursprüngliche Bedeutung gewesen sein mag, als das Bild eines Heilgottes ansah, läßt sich, wenn man doch deuten will, zunächst aus jener Anschauung von der Schlange als der Repräsentantin der Wasserquelle erklären. Diese ist Spenderin der Lebenskraft[2] und damit zugleich der Heilkraft[3]. Es wird sich uns weiterhin noch eine andere Erklärung der Schlange nahe legen, die sich mit der eben gegebenen kombinieren läßt[4]. Sie hängt zu-

---

Gestalt des Tierkopfes für die Krücke und die Verzweigung des Stabes am untern Ende.

[1] S. Beispiele bei FRAZER, Pausanias's Description of Greece, Bd. III, S. 66 f.

[2] Vgl. für das häufige Vorkommen der Quellen in dieser Bedeutung im Alten Testament Studien II, S. 148 ff. und für das „Lebenswasser" in Babylonien ZIMMERN, Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen u. in der Bibel, Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. II, 1899, S. 167. 173. Die Stadtgottheit der babylonischen Stadt Dêr, eine Schlangengottheit, wird als „Herr (oder Herrin) des Lebens" bezeichnet, ZIMMERN, KAT 3, S. 505, Anmkg. 10. Über Lebenswasser auf indogermanischem Boden vgl. ROHDE, Psyche, Bd. II 3, S. 390, Anmkg. Es ist beachtenswert, daß hier das Lebenswasser seine Stelle in der Unterwelt zu haben scheint, wie wohl auch in Babylonien; s. dafür, woran ich von Professor KÜCHLER erinnert werde, Istar's Höllenfahrt, Rev. 33 ff., KB. VI, 1, S. 88 f. Vgl. unten S. 342.

[3] Vgl. Taf. I, 5 bei PANOFKA a. a. O. (Münze von Gythium mit Kopf der Julia Domna), wo neben Asklepios eine Schlange aus einem Brunnen herauszukommen scheint.

[4] Bei der gnostischen Sekte der Peraten sind nach Hippolyt's Darstellung (bei BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis, S. 124) die drei Grundkräfte: Vater, Sohn und ὕλη. Der „Sohn" wird als „das Wort" oder „die Schlange" bezeichnet. BOUSSET vermutet darin und überhaupt in der bei gnostischen Sekten weit verbreiteten „Auf-

sammen mit unserer Auffassung von der ursprünglichen Bedeutung des Esmun, die uns weiter bestätigt wird durch ihre Übereinstimmung mit der bei Damascius erhaltenen Erzählung seines Mythos.

7. Der Esmunos des Damascius.

Die einzige Überlieferung, die von dem Wesen des Gottes Esmun direkt redet, der von Damascius (bei Photius, Bibliotheca, Cod. 242, S. 573 H.; Migne, SG. 103, Sp. 1304 f.[1]) erzählte Mythos, kennt die Identifizierung des Ἔσμουνος mit Asklepios und enthält vielleicht noch in einem andern Namen eine Hinweisung auf ihn als Heilgott, scheint sich aber sonst nach dem ersten Eindruck auf diese Bedeutung des Gottes nicht zu beziehen.

Der späten Zeit des Damascius wegen dürfen wir seine Darstellung nur insoweit für die Erkenntnis alter Vorstellungen verwerten, als seine Aussagen mit besser bezeugten Zügen der phönizischen Religion in Übereinstimmung befunden werden.

Damascius bezeichnet den Asklepios von Berytos als „nicht griechisch oder ägyptisch sondern einheimisch phönizisch“; man „interpretiere“ nämlich als Asklepios den Sohn des phönizischen Sadykos, den Esmunos. Ein schöner Jüngling, wurde er nach dem Mythos auf der Jagd von der Göttermutter Astronoe erblickt und mit Liebe verfolgt. Ihr entfliehend, hieb er sich mit einem Beile das Zeugungsglied ab, wurde von der Göttin durch „die lebenbringende Wärme“ ins Leben zurückgerufen und zum Gott gemacht, von den Phöniziern Esmunos genannt ἐπὶ τῇ θέρμῃ τῆς ζωῆς. Nach andern aber bedeute sein Name „der Achte“.

Unwahrscheinlich ist die zweite, auf Philo Byblius zurückgehende Namenerklärung und unverständlich die erste, wo der Gewährsmann des Damascius anscheinend hebräisches אֵשׁ „Feuer“ im Sinne hatte als an den Namen Esmun anklingend; es scheint dabei der Gedanke zugrunde zu liegen, daß Esmun selbst ein Repräsentant der „Lebenswärme“ sei, der zu unsern Vermutungen über die Bedeutung des Gottes stimmen würde. Eine von Damascius nicht verstandene Anspielung auf den Heilgott, den Παιάν der Griechen, wird darin liegen, daß in einer allerdings nicht zweifellosen Lesart nach der Selbstverstümmelung des

---

fassung der erlösenden und rettenden Macht als Schlange“ die „Herübernahme und Vergeistigung irgend eines, vielleicht phönizischen, Schlangenkultus“. Es ist wohl möglich, daß hier eine Reminiszenz zu erkennen ist an Esmun, den jugendlichen Gott oder „Sohn“.

[1] S. 144, § 302 der Ausgabe der Vita Isidori des Damascius von Westermann in: Diogenes Laert. ed. Cobet.

Esmunos von der Astronoe berichtet wird: Παιᾶνα καλέσασα τὸν νεανίσκον, „sie nannte den Jüngling Paian“[1], was der Berichterstatter anscheinend dahin auffaßt, daß sie, τῷ πάθει περιαλγήσασα, ihn als einen „Klagegesang“ bezeichnet habe.

In dem Mythos selbst sind mehrere Züge aus andern Mythenkreisen entlehnt. Die Astronoe als μήτηρ θεῶν entspricht der Kybele, und danach wird die Selbstentmannung aus dem Attismythos stammen[2]. Die Wiederbelebung durch Astronoe erinnert gewiß nicht zufällig an die des Osiris durch Isis. Nicht sicher dagegen gehört zu den entlehnten Zügen die Bezeichnung des Esmunos als Jäger. Sie könnte allerdings auf den griechischen Asklepios zurückgehn, der wiederholt als Liebhaber der Jagd geschildert wird. Auch der zu Byblos verehrte Adonis ist ein Jäger. Bei ihm haben wir diesen Zug nicht für ursprünglich halten können[3]. Eher ist er von Esmun auf Adonis übertragen worden. Bei Esmun entspricht diese Darstellung einer in seinem Wesen begründeten Auffassung, die ihn als Bekämpfer von wilden Tieren und Ungeheuern denkt[4]. Die Charakterisierung als Jäger kann danach bei ihm einheimisch phönizisch sein.

Die Quelle des Damascius war nicht unorientiert über wirklich phönizischen Kultus und Gottesglauben. Auch das allerdings ist vielleicht nicht korrekt, daß Berytos als Sitz des phönizischen Asklepioskultus genannt wird. Von einer Verehrung dieses Gottes zu Berytos wissen wir sonst nichts Zuverlässiges, wenn nicht etwa die oben[5] erwähnte Münze von Berytos ihn darstellt und die Aussage des Philo Byblius über den Asklepios von Berytos[6] darauf verweist; die Angabe des Damascius kann darauf beruhen, daß nach Strabo (l. XVI, 2, 22, C. 756) zwischen Berytos und Sidon ein Ἀσκληπιοῦ ἄλσος lag[7]. Sicher aber entspricht die Darstellung des Esmunos als des Geliebten der Astronoe — offenbar eine Gräzisierung der Astarte — der Verbindung des Esmun mit der Astarte zu Karthago in der komponierten Gottheitsbezeichnung אשמן־עשתרת[8]. Auch mag Damascius im Rechte sein, wenn er — in Übereinstimmung mit der Aussage des Philo Byblius über den „Asklepios“ — Esmun als einen Sohn des Sadykos bezeichnet[9]. Die Korrektheit der Beziehung des von Damascius erzählten Mythos auf Esmun

---

[1] Zur Erklärung s. oben S. 237, Anmkg. 2.

[2] Das ist um so eher anzunehmen, als sich die Kastration wohl in aramäischen, aber nicht in phönizischen Kulten nachweisen läßt. Vgl. dazu oben S. 59, Anmkg. 2.

[3] Oben S. 79. [4] S. oben S. 296 ff. [5] S. 233 f.

[6] S. oben S. 214 f. [7] Vgl. indessen oben S. 214.

[8] Vgl. oben S. 259 ff. [9] Vgl. oben S. 247 f.

wird dadurch wahrscheinlich, daß Esmun nach andern Indizien wirklich wie der Mythos es angibt, zu den jugendlichen Gottesgestalten gehört, die in der Religion der Westsemiten von dem höchsten Gott unterschieden werden. Der ersterbende und auferstehende Gott, d. i. der Gott des nach dem Winterschlaf neu beginnenden Sonnenlaufs oder in andern Fällen, und vielleicht ursprünglich in allen, der Gott der mit dem Frühjahr neu erstehenden Vegetation, hatte ursprünglich wohl überall bei den Nordsemiten seinen Platz unter dem höchsten Gott, dem eigentlichen „Baal" der Stadt oder des Himmels, der ihm gegenüber als der ältere erscheint, als „Zeus" oder „Kronos" — der „Alte der Tage"[1]. Von dem Verhältnis des Esmunmythos bei Damascius zu dem verwandten Mythos des Adonis wird später zu reden sein[2].

Genauer angesehen, läßt sich der Mythos des Damascius mit der Vorstellung eines Heilgottes sehr wohl vereinbaren oder vielmehr ihr zugrunde legen: der Gott, der zum Leben wiederkehrt, kann gedacht werden als der Gott, der zu neuem Leben erweckt und das Leben erhält. So aufgefaßt, dient dieser Mythos der Anschauung zur Stütze, die wir auf indirektem Wege von Esmun gewonnen zu haben glauben. Wenn wir mit Recht in dem Iolaos der Erzählung des Eudoxos einen andern Namen für Esmun erkannt haben[3], so ist dieser hier in der Tat gedacht als Erwecker eines Toten[4]. Die Auffassung einer von Krankheit heilenden Gottheit als einer Gottheit, die weiter die Kraft hat, vom schon eingetretenen Tod erstehn zu lassen, findet sich gelegentlich auch in der Vorstellung des griechischen Asklepios[5]. Noch mehr spricht Diodorus Siculus (l. I, 25, 6, 30) der Isis zu, die er als eine heilende Gottheit auffaßt: sie habe τὸ τῆς ἀθανασίας φάρμακον gefunden[6]. Dadurch ließ sie den Horus, der, durch Nachstellungen der Titanen getötet, im Wasser gefunden wurde, nicht nur auferstehn (ἀναστῆσαι), indem sie ihm

---

[1] Vgl. über Esmun als jugendlichen Gott oben S. 252 ff.

[2] S. unten 3. Teil, I. [3] Oben S. 305 ff.

[4] Vielleicht ist Esmun nicht der einzige Vegetationsgott auf semitischem Boden, der aus dieser Bedeutung heraus zum Heilgott wurde. Auch der babylonische Marduk, dem wir begegnet sind als einem Heilung ausübenden Gott (s. oben S. 311 f.), war vielleicht ursprünglich ein Gott des neu erwachenden Lebens der Vegetation (s. oben S. 107 f.). KUGLER, Sternkunde und Sterndienst in Babel, Buch I, S. 262 schreibt auch dem Gott Ninib und seiner Gemahlin Gula, von denen beiden Krankenheilung ausgesagt wird (s. oben S. 312 f.), die Bewirkung des „Erwachens der Natur aus dem todähnlichen Schlaf des Winters" zu, was er aus ihrer Zusammenstellung mit jährlichen Himmelserscheinungen begründet. Vgl. weiteres unten 3. Teil, III.

[5] WELCKER, Griech. Götterlehre, Bd. II, S. 738.

[6] Vielleicht ist zu vergleichen das Lebenskraut der Babylonier, s. oben S. 258.

die ψυχή wiedergab, sondern sie verlieh ihm auch Anteil an der Unsterblichkeit (τῆς ἀθανασίας ποιῆσαι μεταλαβεῖν).

War Esmun ursprünglich Repräsentant des neu erstehenden Lebens in der Natur, so ist anzunehmen, daß seine Bedeutung niemals aufgegangen ist in der eines Spezialgottes der Arzneikunst. In dem schon oben[1] erwähnten Gespräch des Pausanias (l. VII, 23, 7f.) mit einem Sidonier erklärt dieser den phönizischen Asklepios für die den Menschen und Tieren zur Gesundheit notwendige Luft; daraus ergibt sich jedenfalls soviel, daß zur Zeit des Pausanias bei den Phöniziern „Asklepios“, also doch wohl Esmun, angesehen wurde als Repräsentant einer Naturkraft, nicht als ein göttlicher Arzt. Auch wäre bei letzterer Bedeutung nicht zu verstehn, daß Esmun in Karthago zu den Göttern der Burg gehörte, unter deren Schutz das Staatswesen gestellt war.

Da die Schlange als das Tier, das einen Heilgott in dieser speziellen Bedeutung charakterisiert, in Babylonien sich bis jetzt nicht nachweisen läßt, gehört sie vielleicht in dieser Verbindung den Kanaanäern an. Für die Schlange des Heilgottes läßt sich, wenn der Heilgott anzusehen ist als der zeitweilig ersterbende Gott, neben der oben[2] vorgeschlagenen noch eine andere Erklärung geben. Die Schlange kann den Gott bezeichnen als den aus der Unterwelt kommenden; denn sie ist das chthonische Tier, weil sie in der Erde zu hausen scheint. In ebendieser Auffassung stellt die Schlange bei den Semiten die Quelle dar, die aus der Erde kommt. Zwischen beiden Bedeutungen läßt sich also nicht bestimmt unterscheiden[3]. Als das chthonische Tier ist die Schlange

---

[1] S. 221. [2] S. 338.

[3] Es wäre noch eine andere Erklärung für die Schlange als Tier der Unterweltsgottheit möglich, nämlich die Vorstellung von dem Entweichen der abgeschiedenen Seele aus dem Leib in der Gestalt eines kriechenden Tieres, eines Wurms oder einer Schlange, wovon WUNDT, Völkerpsychologie, Bd. II, 2, S. 60ff. handelt. Diese Vorstellung könnte nachmals kombiniert worden sein mit der naturalistischen von der Schlange als der aus der Erde herauskriechenden. Ich finde aber bei den Phöniziern keinen Beleg für jene Vorstellung von der Seele, auch kaum sonst im Semitismus. Allerdings werden bei den Babyloniern, worauf mich Professor KÜCHLER aufmerksam macht, die bösen Utukkus, die auch Totengeister sind, gelegentlich mit Schlangen verglichen. Das haben sie gemein mit den arabischen Dschinn, die aber keine Totengeister sind. Die Kombination der Schlange mit der aus der Erde hervorkommenden Quelle ist im Semitismus reichlich bezeugt. Damit ist die Bedeutung als des chthonischen Tieres gegeben; s. Artikel „Drache zu Babel“ PRE.³, Bd. V, S. 11, 22ff. Vgl. zu den oben als zusammenhängend beurteilten Vorstellungen von der Schlange Parallelen besonders im griechischen und römischen Altertum bei WEINREICH, Antike Heilungswunder, S. 93—108. Unterweltstier ist wohl auch die Schlange des Asklepios. Es kann dabei dahingestellt bleiben, ob Asklepios, wie

bei den Griechen und, wie es scheint, auch bei semitischen Völkern zugleich das mantische, deshalb das „kluge“ Tier[1], weil die Mantik in einer Beziehung zu der Unterwelt gedacht wird. Auch diese Bedeutung mag der Zuweisung der Schlange an den Heilgott bei den Westsemiten und ebenso vielleicht bei den Griechen zugrunde liegen, da das gesamte Altertum die Heilkunst mit der Mantik in Verbindung brachte. In jedem Falle scheint die Schlange den Heilgott als einen Unterweltsgott zu bezeichnen. Sie bestätigt also, sofern sie wirklich das Tier des Esmun war, die Auffassung von ihm als einem aus dem Totenreich hervorgehenden Gott[2].

Esmun galt für identisch mit dem griechischen Asklepios, weil von ihm, wie sich aus allem als zweifellos ergibt, heilende Wirkungen ausgehend gedacht wurden wie von Asklepios. Wie er hatte wahrscheinlich auch Esmun zum heiligen Tier die Schlange. Die Frage, inwieweit ein geschichtlicher Zusammenhang für die Entstehung beider Gottheiten anzunehmen sei, lag außerhalb unserer Erwägung. Einer darauf hinweisenden Spur sind wir nicht begegnet[3]. Auch die Gemeinsamkeit der Schlange, wenn dies Tier wirklich dem Esmun heilig war, kann für einen solchen Zusammenhang nicht geltend gemacht werden, da — worauf schon oben hingewiesen wurde — die Schlange noch bei andern Völkern als das Tier eines Heilgottes erscheint, ohne daß an einen geschichtlichen Zusammenhang zu denken wäre.

ROHDE, Psyche, Bd. I³, S. 141 f. annimmt, aus einem „in der Erde hausenden“ Dämon entstanden oder die Schlange aus irgendeinem andern chthonischen Kult auf ihn übertragen worden ist.

[1] Studien I, S. 270ff.; Artikel „Drache zu Babel“ a. a. O., S. 11, 45ff.

[2] Einen weitern Beleg für den Zusammenhang der heilenden Gottheit mit der Unterwelt findet LAGRANGE, Religions sémitiques², S. 318 f. in dem Namen der alttestamentlichen und phönizischen Rephaïm, der Unterweltsbewohner, den er erklärt „guérisseurs“ von רפא „heilen“. Sehr unwahrscheinlich, da „Rephaïm“ allgemeine Bezeichnung aller Toten ist und doch kaum der Glaube vorausgesetzt werden kann, daß alle Totengeschlechter an den zur Zeit Lebenden Heilung ausüben. Überdies wären dann die Toten nicht bezeichnet nach dem, was für sie in alttestamentlicher und wohl allgemein semitischer Vorstellung vor anderm charakteristisch ist, der Hinfälligkeit oder Schattenhaftigkeit. Sie ist wahrscheinlich in jenem Namen ausgedrückt als einer Bildung vom Stamme רפא = רפה „schlaff sein“.

[3] Eine Ähnlichkeit zwischen dem griechischen Asklepios und dem Esmunos des Damascius besteht darin, daß auch Asklepios stirbt, vom Blitz des Zeus getroffen (WELCKER, Griech. Götterlehre, Bd. II, S. 738). Die Analogie ist aber nur äußerlich; der Tod des Asklepios wird anders zu verstehn sein als der des Esmunos. Auch Asklepios steht wohl zu der Unterwelt in einer Beziehung; er ist aber, so viel ich sehe, in keiner Weise der Gott des ersterbenden und wiederkehrenden Naturlebens.

Wohl aber ist, wenn wir, in Übereinstimmung mit der Auffassung des Esmun bei Damascius, die ursprüngliche Vorstellung von diesem Gott nicht unrichtig bestimmt haben, in ihr eine Analogie zu der Vorstellung des Adonis zu erkennen, welche der Art ist, daß die Frage nach einem gemeinsamen Ausgangspunkt beider Gottesvorstellungen nicht abzuweisen ist. Die Beantwortung soll im folgenden versucht werden. Die Frage ist nicht zu trennen von der andern nach dem Verhältnis beider Götter zu dem babylonischen Tammuz, da wir für Adonis Beziehungen zu diesem beobachtet haben, die auf einen geschichtlichen Zusammenhang verweisen können.
